

روائع الفكر
الإسلامية

الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ...

تأليف: جات وشال
ترجمة: فنؤاد كامل
مراجعة: الدكتور فنؤاد زكريا

دار الثقافة للنشر والتوزيع

القاهرة - ت . ٩٠٤٦٩٦

ش. سف الدين المهران، الفيحة

تصدير المؤلف

ينبغي أن يقال في مبدأ الأمر انه لا الفلسفة تنفصل عن ضروب النشاط الانسانية الأخرى ، ولا فرنسا تنفصل عن غيرها من الأمم . والواقع أن القرن الثامن عشر الفرنسي حين أطلق اسم الفلاسفة على رجال كانوا في حقيقة الأمر أدباء أكثر منهم فلاسفة ، فانه جعلنا شعر - عن حق تماما - بأن الفلسفة ليست مجالا مقصورا على اشخاص محترفين . وعلى هذا ينبغي أن يحسب أى تاريخ للفلسفة الفرنسية حسابا لأدباء عظام من أمثال مونتاني وروسو .

وتاريخ الفلسفة الفرنسية لا ينفصل - بخاصة - عن تاريخ العلم ، فديكارت - مثلا - لا يمكن أن يفهم دون الرجوع الى العلم في عصره ، والى جاليلو ، كما لا يمكن أن يفهم فولتير دون نيوتن ، أو بوترو Boutroux دون هنرى بوانكاريه Henri Poincaré . وكذلك لا تنعزل الفلسفة الفرنسية عن الفكر الأوروبى . او عن الفكر العالمى . فكيف نفهم ديكارت دون مناظراته مع هوبز وكثير غيره ، وكيف نفهم فولتير دون بيسكون ولوك ، ومين دى بيران Maine de Biran ولاشليه Lachelier وبوترو دون ليبنتس وكانت ؟

ومع ذلك ، فمن الممكن كتابة تاريخ للفلسفة الفرنسية ،
وسنحاول هاهنا أن نضع تخطيطا لهذا التاريخ .

فهدفنا هو تقديم عرض للفلسفة الفرنسية كما تكونت وتطورت
من القرن السادس عشر حتى القرن العشرين ، وليس من شك في
أننا نستطيع أن نرجع الى أبعد من ذلك ، وأن نذكر جميع الأسماء
التي جعلت من العصر الوسيط الفرنسي عصرا مرموقا ، وأن نتحدث
في مجال الفلسفة العلمية عن مدرسة باريس التي كشفت لنا عنها
مؤلفات بيير دوهم Pierre Duhem البديعة . ولكننا سنتخذ نقطة
البداية - في هذا الكتاب - من مونتاني . ولقد أوضح ليون
برونشفج Léon Brunschvicg في كتابه الرائع عن : « ديكار
وبسكال بوصفهما قارئين لمونتاني » تأثير مونتاني توضيحا وافيا
بحق . فعنده استعاد الوعي وعيه بنفسه ، كما فعل من قبل عند
سقراط . وقد أراد مونتاني أن يبين لنا الشكل الشامل للوضع
الإنساني . ولقد كان في تأكيد ملكة الحكم le jugement التي هي
- على حد قوله - أعلى هبة منحتنا إياها الطبيعة ، يعد رائدا للنزعة
العقلية rationalisme : وبسؤاله المستمر يعد رائدا للنزعة الشكية
scepticisme ، كما يمكن أن نبين أن فولتير وديتان إنما كانا
يوصلان اتجاهات من بين الاتجاهات العديدة التي أرسى هو دعائمها ،
وهو - من عدة وجوه - ضروري لفهم بسكال . وقد وجد فيه القرن
الثامن عشر رائدا من رواد عبادة الطبيعة culte de la nature ، كما
أنه في تأكيد الحركة المستمرة التي تتخلها حالاته الشعورية يعد
سلفا لفيلسوف من الفلاسفة الفرنسيين العظام هو برجسون . وعلى
هذا النحو يسرى تأثير مونتاني خلال تاريخ الفكر الفرنسي .

القرن السابع عشر

بينما يقول قارىء آخر لمونتاني هو شكسبير - على لسان هملت :
« أن أوجد أولا أوجد ، هذا هو السؤال ، ، يجيب ديكارت على هذا
السؤال في صورة حاسمة بالنسبة لتطور الفلسفة الحديثة كلها .
ولقد كان مطمح ديكارت هو أولا أن ينفذ ببصره في وضوح
الى أفعاله ، وأن يمشى في هذه الحياة مشية الواثق . بيد أن هذا
أيضا كان مطمح رجال عصر النهضة : أن يجعلوا الانسان سيدا
للطبيعة ومالكها لها ، وأن يجعلوه ينتصر على العقبات جميعا ، (وهو
ماقال به برجسون فيما بعد) ، وربما على الموت نفسه . ومن أجل
هذا كان لابد له من العلم . فالعلم هو القوة ، سواء في نظر ديكارت
وفي نظر بيكون . وديكارت - شأنه في ذلك شأن كونت - يرى
أنه لابد من المعرفة للتنبؤ ، وبالتالي للسيطرة . واذن فينبغي أن
نجد شيئا صلبا ثابتا في العلوم .

وربما تجادلنا طويلا - جدلا لا طائل وراءه - عمن يكون
مؤسس الفكر الحديث : أهو ديكارت أم بيكون ؟ فقد كان أحدهما

أكثر عناية بالتجربة (أو على الأقل هو الذى وضع قواعد التجريب)،
والآخر أشد عناية بالعقل ، غير أن كليهما يخضع بلا شك فى نقاش.
معيّنة - لتأثير الفكر الاسكلاني ، ولكن الأمر الذى لا جدال فيه هو
أن فرنسا حين أخرجت ديكارت الى الوجود ، قد انجبت العقل الذى
حدد مجرى المحاولات الميتافيزيقية العظيمة فى القرن السابع عشر ،
ذلك العقل الذى أطلق عليه اسم « أبى المنالية الحديثة » . ولقد كان
نفس الفيلسوف الذى خلص معرفة النفس من كل الكيانات *entités*
الاسكلانية ، هو نفسه الذى خلص علم الأجسام والحركات من كل
التصورات الشائثة التى أريد تطبيقها على النفوس والأجسام فى
آن واحد .

ولكى نتحدث بطريقة شافية عن ديكارت ، ينبغى أن نعرض
مذهب القديس توما ، ومن قبله مذهب أرسطو بطله الأربعة التى لم
يحتفظ ديكارت منها - بنفحة من نفحات العبقرية - الا بوحدة
فحسب (وهى العلة الفاعلة *la cause efficiente* التى وحد بينها
وبين العلة الصورية) وبنفوسه المتعددة التى لم يحتفظ ديكارت
منها - بنفحة أخرى من نفحات العبقرية - الا بوحدة فحسب ،
وبأنواع التغير الكثيرة التى قال بها والتى لم يحتفظ ديكارت الا
بواحد منها هو الحركة الموضوعية (الحركة فى المحل) . وعلى هذا
كان ديكارت هو المطهر الأعظم ، *le grand purificateur* على حد
تعبير خصمه بسكال الذى كان (مع كانت) أهم خصومه .

ومن المستحسن أن نعيد الى الأذهان طبيعة الجو الذى نما فيه
فكر ديكارت ، حيث امتزج تأثير مونتاني وشارون *Charron*
والرواقيين بتأثير اليسوعيين (الجزويت) ورهبان ذرؤكروا ، (١)

(١) طائفة من الرهبان المتقنين الالمان فى القرن السابع عشر . (المراجع)

وحيث قام الأئب « مرسين » Mersenne بدور الوسيط بين العلماء والفلاسفة ، وحيث عمل « سوربيير » Sorbières على نشر فلسفة « هوبز » .

لكي نتحدث عن ديكرات ، يجب أولا أن نرى ديكرات فى الرابعة والعشرين من عمره . ديكرات الذى تراهى له فى نوفمبر ١٦١٩ و ١٦٢٠ أساسا اختراع رائع ، والذى رأى بين ومضات النار فى أحد أحلامه معجم العلوم الانسانية ، وديوان الشعراء . وكان معنى حلمه هذا ، فى رأيه ، هو أن للشعراء أحكاما تحمل من المعانى أكثر مما تحمله الأحكام التى نجدها فى كتابات الفلاسفة ، وأن الحماسة وقوة الخيال يخرجان من الشعراء فى يسر وتآلق بذور حكمة لا يتاح صدورهما عن عقل الفلاسفة . لقد كان ديكرات مهيا لتلقى التجارب الصوفية ، وقد تلقاها بالفعل . وفى هذا الوسط الذى يتكون - على وجه الدقة - من تلك التجارب : آتاه كشفه وليله ، وحلمه . . غير أن هذا الليل ، وذاك الحلم كان مقدرهما أن يجلبا له الوضوح ، فثمة وحدة فى العلم ، ولا تقتصر الوحدة على الهندسة والجبر فحسب (وهو ما أثبتته اثباتا رائعا) - بل ان من الممكن أن تتحد العلوم جميعا . وهكذا نجد أن الحماسة والالهام موجودان فى أساس الكشف الديكراتى . وفى نفس الوقت الذى تصور فيه سلسلة العلوم الهائلة التى سوف تضم الكون بأسره ، كتب قائلا : ان فى الأشياء قوة فعالة فريدة هى الحب والاحسان والانسجام . وكان من بين المعجزات الثلاث التى عددها ، معجزتان هما من عقائد الدين : الخلق والتجسد ، بيد أننا نستطيع أن نقول ان المعجزة الثالثة هى الخلق والتجسد فىنا نحن ، أعنى حرية الاختيار الانسانية .

وينبغى أن نعرض لديكرات وهو فى الثالثة والثلاثين من عمره ، حين أصبح صاحب منهج يسمح لنا بالوصول الى العلم العام

للنظام والقياس . . منهج لم تكن الرياضيات الا غلافه فحسب .
وهذا المنهج مؤلف « من حدس بالطباع البسيطة ومن الاستنباطات
التي ليست الاحدوسا متتابعة . على حين ان الاحصاء يمهد للحدس
والاستنباط ويدعمهما ، وكلما هبطنا نحو الاحصاء اتسع الدور
الذي تقوم به الذاكرة ؛ ولكن كلما صعدنا صوب الحدس ، تضاعفت
استنارة الروح .

والحق ان قضية « أنا أفكر ، اذن فانا موجود ، من جهة ، ورد
معارفنا بالعالم المادى كلها الى المقارنة بين تلك الأشياء الشديدة
الوضوح والتميز ، وهى المقادير *les grandeurs* من جهة أخرى ،
هما نتيجتان لهذا المنهج . أما الحركة ، فبدلا من أن تحتاج الى
التعريف والتقسيم الى أنواع مختلفة كما أراد أرسطو ، فانها عنده
فكرة واضحة متميزة ، وذات طبيعة واحدة فى كل الأحوال .

ولا بد أيضا ، عند الكلام عن ديكارت ، من أن نشير الى المحادثة
التي دارت بعد ذلك بسنوات عشر بين ديكارت وبريل *Bérulle*
عندما عرض ديكارت عليه فلسفته بوصفها قادرة على تدعيم الدين ،
كما ينبغي أن تشير الى تصرفه الحذر الذى منعه - غداة اذانة
جاليليو - من نشر بحثه « فى العالم » .

غير أن هذه الواقعة الأخيرة لا ينبغي أن تجعلنا ننظر الى
ديكارت على أنه الفيلسوف الذى يضح قناعا رسم تحته هو ذاته
ملامحه مرة ، ورسمها الناس عديدا من المرات . فليس هناك من
هو أصرح من ديكارت ، وليس هناك من يكشف لنا عن وجهه سافرا
كما يكشفه ديكارت . فهل نعيد هاهنا كافة مراحل تفكيره التي
يقارنها هو نفسه بعدد من الانتصارات ؟ وهل نلج على خصائص
الشك عند ديكارت ، تلك الخصائص التي كانت معقدة تعقيدا أشد
كثيرا مما يبدو للوهلة الأولى ، وعلى ما لم يتعرض للخطر بسبب هذا

الشك (الدين ، الأخلاق ، الأفكار) ، وعلى مسير الشك ، وعلى دور
الارادة ، وعلى الاستعمال السليم للشك ، ذلك أننا نستطيع أن نبين
كيف أن الشك يتضمن ويلزم عنه ، الكوجيتو « . ومعيار الأفكار
الواضحة المتميزة ، ويمهد للتمييز بين الأشياء الروحية والأشياء
المادية . ويمهد أيضا لبرهان على وجود الله ؛ ان الشك المنهجي الذي
ينتصر عليه ديكرت نتيجة لتطوره نفسه فيه ، والذي أخرج أبهر
النور من أحلك الظلمات هذا الشك هو التمهيد الضروري
للمنهج .

هل نتحدث عن هذه العبارة « أنا أفكر ، اذن فأنا موجود »
التي ينبغي تحليل كل حد من حدودها ؛ ان الفكر عند ديكرت هو
كل حالة من حالات الشعور والماطفة والارادة ، كما أنه فعل العقل
أيضا ، ولكن حين أقول : « أنا أفكر ، اذن فأنا موجود » فاني أفكر
بمعنى أضيق (أفكر عن طريق فكرة واضحة متميزة لدى) في أنني
أفكر (بالمعنى الواسع) ، وبهذا المعنى يمكن القول : أنا أفكر في
أنني أفكر ، اذن فأنا موجود . ولهذا فإن تفكير الذات المفكرة عند
ديكرت شبيه بتفكير الله عند أرسطو : فهو تفكير في التفكير ، ولكن
بمعنى أدق ، اذ أن لفظ « تفكير » الأول ليس هو بعينه لفظ « تفكير »
الثاني .

ولكن ما هو الوجود الذي يعنيه بعبارة « أنا موجود » Je suis
انه وجود كائن مفكر ، وحتى هذه اللحظة لا نعرف وجودا سواه ،
ولبذا كان ديكرت أبا المثالية الحديثة ، فهو يبدأ من الفكر وينتهي
الى الفكر ، كما يقول هاملان Hamelin .

لم يبق لنا الا أن نشرح لفظ « أنا » je لفظ « اذن » donc
ولفظ « أنا » التي هي ضمير المتكلم في « الكوجيتو » . تبين أني
ديكرت ، على خلاف وليم جيمس حين قال : « انه يفكر في »
Il pense en moi كان يشعر شعورا مباشرا بحضور شخصه ،

لا شخص ديكارت الفاعل الحي كما كان يمكن أن يقول فيلسوف كبير كجورد (الذي قال : « أنا أفكر ، اذن فأنا غير موجود ») . وانما شخص ديكارت من حيث أنه يفكر .

أما كلمة « اذن » فتطلب مزيدا من التفسيرات . ولعل ديكارت كان مخطئا حين قال « اذن » . ذلك أن هذه الكلمة توحى اليانسا بفكرة أن هناك ما ينسب اليه الاستدلال (وعذا ما ذهب اليه هاملان ، وأعتقد انه كان في ذلك على خطأ) وهذا الاستدلال هو : كل ما يفكر موجود ، وأنا أفكر اذن فأنا موجود . ولكن لا ، فديكارت لا يدرك الوجود في الفكر الا عن طريق الحدس ، اعنى بواسطة ادراك فوري *saisie instantanée* ، ولا وجود هنا لأي استدلال أو لأي تعاقب للزمان . وليس من شك أنه من الممكن أن يوضع «الكوجيتو» على هيئة استدلال ، وهذا ضروري للعقول البطيئة ، أما بالنسبة لديكارت - فقد أدركه - ان صرح هذا القول - في لحظة أسرع وأشد فورية من اللحظة التي انتقل فيها أفلاطون من الافتراض الأول الى الافتراض الثاني في محاوره « بارمنيدس » كما يثبت ذلك حين يكتب أحيانا « أنا أفكر ، أنا موجود » .

وعبارة « أنا أفكر اذن أنا موجود » واحدة من تلك اللمع الروحية التي تحدث عنها ديكارت في رسالته الى الماركيز نيوكاسل *Newcastle* وبواسطتها يكتشف من جديد نظرية الطبايع البسيطة التي أجملها في كتابه الأول - الذي يعد بمعنى معا أعظم كتبه عبقرية - واعنى به كتابه «قواعد لهداية العقل» *Règles pour la direction de l'Esprit* . وهذه الطبايع البسيطة - هي على سبيل المثال - الفكر ، والجوهر والامتداد والوجود . غير أن ديكارت - مدفوعا برؤية غاية في العمق - يضع أيضا بين هذه الطبايع البسيطة علاقات مثل : اثنان مضافة الى اثنين تساوي أربعة ، ومثل « أنا أفكر ، اذن فأنا موجود » . وهكذا توجد طبايع بسيطة مركبة

simples complexes على ما فى هذا من مفارقة - مثلما سنرى
فيما بعد أن ديكرات ، ذلك الفيلسوف الذى يعرض فى كثير من
الأحيان على أنه فيلسوف بسيط كل البساطة - كان يقول بجواهر
مركبة • substances complexes

وماقلناه يكفى لكى نفهم كيف استخلص ديكرات من عبارة
« أنا أفكر ، اذن فأنا موجود » نظرية الحقيقة ، ومؤداها : أن الحقيقة
صفة لكل فكرة واضحة متميزة ، أعنى لكل فكرة لا يمكن أن تختلط
بأية فكرة أخرى ، ولما كانت هذه الخاصية الأولى لا تكفى ما دامت
اللذة والألم لا يمكن أن يختلطا بغيرهما - فانه ينبغى ألا تحوى
هذه الفكرة فى ذاتها سوى عناصر متميزة •

وعلى ذلك ، فعلى الرغم من أن ديكرات لم يورد عبارة « أنا
أفكر ، اذن فأنا موجود » فى كتابه « قواعد لهداية العقل » الا كمثل
على المنهج ، أعنى فى هذه الحالة ، كمثل على الحدس ، فان نظرية
المنهج ليست فى حقيقة الأمر الا تكملة لنظرية الواقع théorie de
la réalité ولاحقه لها •

ولهذا السبب عينه لم يفكر ديكرات فى أن الكوجيتو عبارة عن
استدلال ، ولم يجعل منهجه يسبق ميتافيزيقاه (وان أوحى فى مقال
فى المنهج « بهذا المظهر) ، ذلك أنه يعتقد أن الجزئى - وهو جزئى
ميتافيزيقى يختلف عن الجزئى عند التجريبيين ، ولكنه جزئى مع
ذلك ، وأكثر واقعية بالنسبة لديكرات من الجزئى عندهم - هذا
الجزئى أو الخاص يأتى متقدما على كل ما هو عام •

ومنذ اللحظة التى أقول فيها : « أنا أفكر ، اذن فأنا موجود »
أستطيع أن أستنتج أننى أوجد بعدد المرات التى أستطيع أن أقول
فيها هذه العبارة • ولما لم يكن من المشروع أن أضع وجودى الا أن
كان فى استطاعتى أن أقول ذلك فى كل لحظة ، فلا بد أن نؤكد أن

الفكر لا يتوقف في مطلقا ، أو كما يقول ديكارت ، ان النفس تفكر دائما . فلا مكان فيها لما سيسمى فيما بعد باللاشعور ، بل ان كل شيء شفاف بالنسبة للنفس . وفي النفس .

عانحن أولاء قد وصلنا إلى فكرة « النفس » . ولقد سبق أن قلنا ان ديكارت لا يحتفظ من نفوس أرسطو الا بنفس واحدة هي النفس المفكرة ، أو النفس العاقلة . ونستطيع أن نقول انه ما كان ينبغي عليه أن يحتفظ حتى بهذه - وهذا ما قاله « كانت » بالفعل . ولكن هذا هو ما حدث . فديكارت يحتفظ بالتصور الأسكلاني للجوهر (مع توحيد بطريقتة جديدة بين الجوهر وصفته الأساسية) والحق أننا نستطيع أن نتابعه في يسر حين يتصور وجود « الأنا » على أنه فكر (في نفس الوقت الذي يتصور فيه الفكر على أنه موجود) ، أما حين يستخدم لفظ « عقل » ، أو « نفس » فإن متابعتنا له تغدو أصعب .

ومهما يكن من أمر ، فإن ديكارت يمضى في طريقه : فنحن نرى أن النفس تعرف قبل الجسم ، مادامت تعرف في هذه اللحظة (لا وجودها فحسب ، بل ماهيتها كذلك ، ذلك لأننا بواسطة ماهيتها قد أدركنا وجودها ، فحققنا بذلك ، على نحو معين ، ذلك الربط بين الماهية والوجود الذي سنرى كيف سيتحقق في الله على نحو آخر) ، على حين أننا لا نعرف في هذه اللحظة ان كان الجسم موجودا . فضلا عن ذلك فالنفس تعرف معرفة أفضل من الجسم ، إذ أن المعرفة ليست عند ديكارت هي المعرفة كما يراها جاسندي : أعني التحليل بالطريقة التي يقوم بها الكيميائي (وان يكن هناك شيء يشبه عملية كيمياء منطقية في تتبع الطبائع البسيطة) ، وانما هي العثور على الصفات . على أننا اذا رأينا صفة شيء ما ، فلا بد أن يكون عقلنا متصفا بصفة تسمح له برؤية تلك الصفة في ذلك

الشيء . وعلى هذا تظل النفس دائما أغنى في الصفات من الأشياء ،
ومن ثم فإنها تعرف معرفة أفضل .

وهكذا نتبين الى أى مدى كان بسكال على حق حين قال ان
« أنا أفكر » شيء مختلف تمام الاختلاف عند ديكرت الذى يؤسس
عليها مذهبه - عنها عند القديس أغسطين الذى يقولها عابرا .

ولكننا لم ننته بعد من كافة نتائج الكوجيتو أو بالأحرى من
الدويتو (أنا أشك) - اذا شئنا أن نأخذه فى صيغته الأولى . فقد
رأينا سلسلة من النتائج تبدأ من الشك وتسير الى الفكر والى وجودى
بوصفه شيئا مفكرا . وسنرى سلسلة أخرى اذا قلنا : أنا أشك ،
اذن فأنا ناقص ، اذن فان لدى فكرة الكامل ، اذن فالكامل موجود .
هذا هو البرهان الأول على وجود الله الذى يلخصه ديكرت أحيانا
بطريقة خاطفة على هذا النحو : أنا أشك ، اذن فالله موجود .

ولاشك فى أن الله ضرورى بالنسبة لديكرت . والواقع أن
الشك المنهجي قد قضى - فى أثناء تقدمه - على ضروب اليقين
الحسية . ثم على الشعور بالواقع ، وأخيرا على يقين الرياضيات
نفسه .

ألا يمكن أن يكون هناك جنى خبيث يعمد الى خداعنا ؟ ليس
من شك فى أننا كان فى استطاعتنا أن نقول : فليخدعنى ماشاء له
الخداع ، فان وجودى لن ينقص شيئا ، ذلك أنه لكى أخدع ، يجب
أن أفكر ، ولكى أفكر لابد من أن أوجد ، فالكائن المخدوع موجود .
بيد أن هذا حتى الآن هو اليقين الوحيد ، مع يقين الأفكار الواضحة
المتتميزة التى هى أسس الرياضيات . أما كل ما يستند على الذاكرة ،
أو على الخيال أو على الإدراك الحسى ، فمازال عرضة للشك . بيد
أن كل استدلال يقتضى الذاكرة ، واذن فالجنى الخبيث يستطيع أن

يندس في ثنايا الاستدلال ، وأن يزيغ الصور ، فلا بد من طرد هذا الشبح الذي يحيل كل شيء الى أشباح . وينبغي أن نجعل الواقع يظهر مكان هذا الطيف ، وأن نستبدل النهار الواضح بتلك الأشباح . ذلك أن اله ديكرات هو بالفعل « اللوغوس » Logos وهو العقل . والاعتراف بالله عنسد ديكرات - كما أثبت ذلك عاملان - معناه الاعتراف بأن أساس الواقع معقول . أما الجنى الحبيث فهو رمز اللامعقولية l'irrationalité . ولن نستطيع أن نؤسس العلم أو نعتقد في وجود أشباهنا ، أو نؤمن بالعالم اليومي ، عالم النهار ، الا بعد أن نتخلص من هذا الجنى .

وبضربة واحدة ، نكون بذلك قد أضفينا على معيار الأفكار الواضحة المتميزة الذي لابد أننا قد اعترفنا به من قبل (والا كنا دائرين في حلقة مفرغة) ، لا أقول برهاناً ، وانما مزيداً من الضمان أو ما يشبه التفسير أو التبرير .

وهكذا نستطيع أن نرى في يسر لماذا لم يكن من الممكن أن تكون براهين ديكرات هي براهين القديس توما ؛ فديكرات لا يستطيع أن يبدأ من النظر الى العالم ، لأنه لا يعرف ان كان العالم موجوداً ، كما أنه لا يملك الحق في أن يقبل بسهولة ميلنا الطبيعي الى التوقف في سلسلة العلل . وانما يتجه ديكرات رأساً الى الله ابتداء من الفكر ، وفورا ، دون تدخل أى شيء صادر عن الادراك الحسى أو الذاكرة .

ويسمى ديكرات برهانيه الأولين على وجود الله : برهانيين بواسطة المملولات par les effets . ذلك أن ديكرات يصوغ برهانه الأول على وجود الله بواسطة تطبيق لمبدأ العلية ، وهو تطبيق يمكن أن يكون موضع جدل . فهناك بين الأفكار الموجودة فينا أفكار مكتسبة من الحس adventices وأفكار مؤلفة factives وأفكار فطرية innées ، ولا صعوبة هناك في تطبيق مبدأ العلية على الأفكار

المولدة • فاضغاث الأحازم والحيوانات الاسطورية اشكال خيالية تنتجها مستعنين بتجميع أفكار سابقة ، كما لا توجد أية صعوبة – اللهم الا صعوبة وقتية – بالنسبة للأفكار المكتسبة من الحس : فالأفكار التي تتعلق بمنضدة أو مقعد أو حصان ، نستطيع أن نقول عنها في يسر . اذا أنبتنا وجود العالم اخرجى . انها آتية منه ، وفي انظار انبات ذلك ، نستطيع أن نقول انها صادرة عنا ، اذ اننا اكس من هذه الأفكار . وعلى هذا نستطيع أن نخلقها • وعلى هذا النحو يحاول ديكارت تطبيق مبدأ العلية على مضمون الأفكار ، وهو يستطيع أن يطبقه في سهولة على معظم الأفكار الفطرية التي توجد على نحو لا تستطيع معه أن تكون فطرية بالنسبة لعقل دون أن يكون شيء آخر سوى تركيبها هو الذي أحدثها • ولكن هاهي ذى فكرة اللامتناهي أو الكامل • هذه الفكرة موجودة في ، مادمت في لحظة الشك أشعر بنقصي • على أن هذا الحضور في لكائن كامل أمثله يقتضى – لا مجرد وجود عقل الذي يفكر ، بل وجود الكائن الكامل الذي أفكر فيه •

وهكذا نتقل من الوجود الفعلي لفكرة الكامل الموجودة في الوجود الفعلي لله ، مارين بفكرة الكامل من حيث أنها تمثل الله • وقد لا يخلو عرض ديكارت لهذه الأفكار من شيء من الارتباك أحيانا – وهو الذي يملك من بين الفلاسفة جميعا أوضح تصور عن الأفكار – اذ يجعلها وكأنها تمثل الأشياء على هيئة صور • images • بيد أن كثيرا من الفقرات الأخرى تسمح لنا بتفسير ذلك وتقويمه • أما أنا الذي لدى هذه الفكرة عن الوجود الكامل ، فلا يمكن أن آكون قد خلقت الا بواسطة ، وهذا هو البرهان الثانى على الله عن طريق آثاره • فالله يخلقنى ، ويعيد خلقى بلا انقطاع ، ذلك أن فعله ليس ضروريا فى اللحظة الأولى لوجودى فحسب ، ولكن ضرورى فى كل لحظة لكى يحافظ على ويعيننى •

ففكرة الله موجودة في كلامة تركها صانعها الذي هو في الوقت نفسه صانع الموجودات جميعا ، بما فيها وجوده نفسه ، وصانع الماهيات جميعا ، اللهم الا ماهيته الخاصة .

منك اذن على قمة الكون الديكارتي اله ، حقيقي بأعلى صورة ممكنة ، هو مصدر كل قيمة ، وكل حقيقة ، معادل « للخير » على قمة العالم الافلاطوني . وعلى عكس التجريبيين الذين يستقون الكامل من الناقص ، يضع ديكارت الكامل أولا ، والواقع أن التخطيط العقلي للعالم schème rationaliste du monde سواء عند ديكارت وعند أفلاطون . والاختلاف الوحيد هنا هو أن ديكارت يرى هذا التخطيط برؤى أفلوطين والقدسيين أغسطس فيجعل الكامل واللامتناهي شيئا واحدا .

وعندك شيء آخر يدعو الى الإعجاب ، هو الطريقة التي يتحكم بها مبدأ العلية عند ديكارت في هذا التخطيط العقلي ، ولا أقصد مبدأ العلية الرباعي الذي نجده عند أرسطو ، حيث توجد لكل شيء - أو على الأقل كل شيء في العالم المحسوس - علة مادية ، وعلة صورية ، وعلة فاعلة ، وعلة غائية . فقد استبعد ديكارت من تفكيره هنا العلة المادية التي لا تعد علة حقيقية لأنها لا تقوم بفعل إيجابي ، والعلة الغائية التي لا يراها رؤية كاملة الا الله ، فلم يتبق له - كما قلنا - سوى العلة الصورية والعلة الفاعلة اللتين يربط بينهما ربطا محكما . فالعلة الفاعلة في نظره - كما أصبحت فيما بعد في نظر اسينوزا الذي اتبع الطريق الذي فتحه ديكارت - هي سبب عقلي *raison* ، أو هي شبه علة صورية . ويظهر ذلك على وجه الخصوص في البرهان الثالث على وجود الله الذي فرق ديكارت بينه وبين البرهانين السابقين بوساطة المعلولات - وهما البرهانان اللذان ربما كان ديكارت قد أعطاهما أهمية أكبر - والذي هو برهان عن طريق ماهية الله . هذا هو البرهان الانطولوجي (الوجودي)

الذى استعاره ديكرات من القديس أنسلم ، والذى جملة برهانا
خاصا به بفضل ما أضفاه عليه من قيمة • فكمال الله يسلك ازاء
وجود الله كأنه علة فاعلة • وهكذا يتأسس داخل الله نفسه ذلك
التوحد بين العلة الصورية والعلة الفاعلة ، وهو التوحد المميز
للمزعة العقلية الكلاسيكية عند اسبنوزا وليبننتس • فعلى الرغم
من اختلاف هذين الأخيرين فيما بينهما ، واختلافهما عن ديكرات ،
فانه يظل أستاذهما •

والحق انها لفكرة عميقة من ديكرات - على الرغم مما سيقوله
عنها فيما بعد هيوم وكانت وهاملان والكسندر - تلك التى تقول
ان العلية لا تستلزم أسبقية العلة على المعلول ، فهل هناك أسبقية
كهنه فى الله الذى هو علة نفسه ، أو الذى يقوم - على الأقل -
بالنسبة لنفسه بدور شبيه بدور العلة ؟ وهل هناك أسبقية - من
وجهة نظر ديكرات - بين خروج النور من الشمس وبين وصسواه
الينا ؟ إن النور ينتقل عنده فى نفس اللحظة ، كما يوضع وجودى
فى نفس اللحظة ، وكما يخلق الله ذاته فى لحظة أبدية ، وعلى هذا
النحو يستطيع أن يقرب بين العلة الفاعلة والعلة الصورية •

أما نحن ، فلا ينبغي علينا أن نتوقف أبدا فى البحث عن
العلة الفاعلة ، وهذا المبدأ الذى يتخذه العالم ، يطبقه ديكرات فى
صرامة حتى فى اللاهوت • فلهه نفسه علة هى نفسه ، ونحن
نعرف أنه حين عرف الجوهر على هذا النحو ، قد أتاح ظهور مذهب
اسببنوزا •

والله هو علة الموجودات ، ولكنه علة الماهيات ايضا فى رأى
ديكرات • فنحن لا نجد هنا مملكة ثابتة من الماهيات يتأملها الله
كما هى الحال عند أفلاطون أو القديس أغسطينس أو ملبرانثس ، أو
تكون هى ذاتها الذهن الالهى ، كما هى الحال عند ملبرانثس ، كلا

ان الحقائق الابدية يخلقها الله . وهكذا نتخلص من كل عبثا الجباز للمصاحبات الازلية . كما نتخلص - لاسباب أخرى - من فكرة العلة الغائية . وبفضل هذه النظرية في حرية الله المطلقة . أصبح الطريق معبدا لتطور العلم الحديث . والله لم يعد خاضعا لأية ماهية . وبالتالي لم يعد الانسان بدوره خاضعا لأية ماهية .

وهنا نصل الى سمة من أطرف وأغرب السمات في النظرية الديكارتية . فهذا الميلاسوف العقل هو أيضا فيلسوف ذو نزعة ارادية voluntarist . وليس من شك أنه لا انفصال في الله بين الإرادة والعقل . وليس من شك أيضا أن القوانين التي يصفها الله تصل نابتة لا يعترها التغيير . ومع ذلك فما من فيلسوف أكد حرية نله المطلقة كما أكدها ديكارت ، وسنرى في موضع آخر أن هذا التصور لارادة كاملة الحرية - سوف يتردد صداه في نظرية النفس الانسانية ، وان يكن ذلك بطريقة مخففة بالنظر الى ضعف المخلوق .

وهذا الاهتمام نفسه الذي يوليه للشخص هو نفسه الذي يبرز لنا في الرواية التي يسردها لنا ديكارت عن ظهور الميتافيزيقا والمنهج لديه في كتابه « المقال في المنهج » . فمن من الفلاسفة ، باستثناء سقراط كما يصوره لنا أفلاطون - قد سرد مثل هذه الرواية الصادقة ، والعلنية الصريحة في آن واحد - عن مغامراته الروحية ؟ « كنت حينئذ في ألمانيا ، حيث أتاحت لي الحروب التي لم تنته بعد فرصة « . » ؟

وكيف يمكن أن نعبر عن تلك النبيرة من الجرأة والتواضع التي يصف بها ديكارت انتصاراته ، ويعلن بها أمله في أن يعيد هو وحده بناء صرح المعرفة كاملا ، اذ لا شيء يمكن أن يصنع خيرا مما يصنعه انسان واحد لا تعوقه التحيزات ؟

ان هناك طريقة منطقية للنظر الى البرهان الانطولوجي ،
ولقد رأينا ايضا التفسير الارادى الذى يسكن ان يقدم لتصور الله
عند ديكارت ، ونستطيع ان نقول بالمثل ان ثمة جانباً صوفياً
للبرهان الانطولوجي . فما هى هذه الماهية ، وهذا الكمال الذى
هو فى الله علة نفسه ؟ انه فيض للماهية . وهنا تقترب كل
القرب مما يقوله أفلاطون وأفلوطين عن مثال الخير .

وهلا نستطيع ان نقول - فضلاً على ذلك - أنه يمكن ان
نستغنى عن هذه البراهين على وجود الله ، اذا كنا نملك من
العبرية الميتافيزيقية ومن التجربة الصوفية ما يكفى لرؤية فيض
الماهية هذا - لكى نتصور الكمال فى اتم وضوحه (اذ من الواضح
اننا لا نستطيع ان نفهمه ونحن مخلوقات فانية) ؟ ثمة اشياء كثيرة
لا تفهمها العقول الاضعف الا عن طريق البراهين وتتابع لحظات
الزمان ، على حين تراها العقول الاكثر ميتافيزيقية دفعة واحدة ،
بمعزل عن الزمان .

بل نستطيع ان نقول ان طموح مؤرخ الفلسفة حين يعرض
مذهب ديكارت ، هو ان يرى ، وأن يجعل الاخرين يرون مذهب
ديكارت فى لحظة واحدة ، وكأنه يحيله - ان صح هذا التعبير - الى
نقطة واحدة مضبوطة .

ولقد قلنا ان الله هو معقولة العالم ، وهو الطبيعة العقلية
بوجه عام ، ولكنه ايضا الارادة اللامتناهية ، على ما فى ذلك من
مفارقة ، فهنا يتحد اللفظان فى تلك الفسكرة التى تكون الدعامة
الاساسية للمذهب الديكارتي ، (أى فكرة الله) مثلما تتحد فيها
فكرتا الكمال واللامتناهى .

وهنا نحن اولاء نرى كيف أن سلم الوقائع وسلم الكمالات
هما سلم واحد بعينه ، وأن كمال درجات المعرفة قل هذا الكمال

أو عظم ، يتجاوب مع كمال درجات الوجود قل هذا الكمال أو عظم .
والحق أنه لا شيء أفيد لمعرفة تركيب فكر العقليين المسالين من
أفلاطون حتى كانت ، من دراسة تركيب الفكر الديكارتى .

وهكذا نرى بأى معنى كان ديكارت مناليا . فمن المعرفة التى
لدينا عن الأشياء ، ينتهى الى وجودها . والانتقال من المعرفة الى
الوجود ، يأتى بنتيجة طبيعية ، فنحن لا نستطيع أن نؤكد وجود
شيء الا اذا عرفنا ماهيته اولا . ولكننا نرى ايضا بأى معنى لم يكن
ديكارت مناليا بالمعنى الكنتى لهذه الكلمة ، بل بأى معنى كان
واقعا : ذلك أن ضرورة تفكيرى ليست هى قانون الأشياء ، بل ان
كل ما فى الامر هو أن فكرى يقرر ضرورات معينة ، وارتباطات
معينة بين الماهيات ، سواء فى نظر ديكارت ، وفى نظر افلاطون .
وأخيرا نرى أن الحقيقة هى والوجود شيء واحد ، وفى هذه
الصيغة تتحد مثالية الفكر بواقعية الوجود .

والواقع أن النظرية الديكارتية عن الافكار - وهى النظرية التى
ترتبط بالأراء التى تحدثنا عنها من فورنا - هى أصل نظرية
الفكرة عند اسبنوزا وليبنتنس . بل انها أصل هذه النظرية عند
لوك وهيوم ايضا . وقد قال لنا ديكارت انه قد استعار كلمة فكرة
(أو مثال *idée*) من بعض الفلاسفة من تلاميذ افلاطون ، ولكنه
لم يستخدمها للدلالة على أفكار الله ، بل على أفكار البشر . ومع
ذلك يظل من الصحيح أن أفكار البشر عند ديكارت - على خلاف
ما ستكون عليه عند لوك وهيوم - هى طبائع حقيقية ثابتة .

الحق أنه ما من مشهد يمكن أن يكون أكثر إثارة لحماسة
الفيلسوف من المناقشة التى دارت بين ديكارت والتجريبين من
امثال جاسندى . فجاسندى يتصور المعرفة على أنها تحليل الى

أجزاء décomposition ويضع نزعتة التجريبية في مقابل ديكرات
كما يتتد البرهان الانطولوجي .

أما ديكرات فقد وضع -- على عكس جاسندى -- نفرقة محددة
غاية التحديد بين الادراك الحسى والتخيل من ناحية والتصور من
ناحية أخرى . وبين الصور من ناحية ، والأفكار من ناحية أخرى .
ولكنه يوافق على أن هناك فوق التصور ملكة أخرى تتأبى علينا
عندما يتعلق الامر بأفكار أعلى كفكرة اللا متناهي ، إذ أننا نستطيع
أن نتصور فكرة اللا متناهي ، ولكننا لا نستطيع ان نفهم
اللا متناهي .

فاذا أصبحت لدينا براهين على وجود الله ، استطعنا ان
نؤسس معرفتنا بالعالم الخارجى ، لا ابتداء من الافكار الواضحة عن
الامتداد والحركة فحسب ، ولكن ايضا ابتداء من العالم الخارجى
كما يعطى لحواسنا . فلما كان الله لا يمكن ان يخذعنا ، فان هذا
العالم الخارجى موجود . ومع ذلك فانا يجب ان نرده شيئاً
فشيئاً الى فكرتى الامتداد والحركة الواضحتين . ويقول ديكرات ان
فزيائى ليست الا هندسة . فالشمس الحقيقية ليست هى الشمس
التي تتمثل للحواس ، ولكنها شمس علماء الفلك ، وما هو حقيقى
فى نهاية الامر هو النظام الشمسى كله . مثلما أن قطعة الشمع
الحقيقية هى فى نهاية الأمر الامتداد كله ، وما هو حقيقى فى افكارى
عن الأشياء الطبيعية -- على حد تعبير ديكرات -- هو تنقيب الروح ،
وهو الفكر الواضحة المتميزة .

وقد استطاع ديكرات أن يتصور علم فزياء ابتداء من الحقائق
التي يشبتها الله ، ودون أن يؤكد أن العالم قد تكون على النحو الذى
قال به ، فقد استطاع على الاقل أن يبين لنا ان تتابع الممكنات ينبغى
أن يصل فى نهاية الامر الى العالم المائل امام أعيننا .

ولكى يفسح ديكارت مكانا أوسع للنزعة الالية *mécanisme* ويفصل عن الفكر كل ما هو مادة ، فقد تعين عليه أن يضح عن مجال المادة الخالصة الكائنات الحية الأخرى بخلاف الانسان ، ومن هنا نشأت نظريته في « الحيوانات بوصفها آلات » ، وهي النظرية التي يعبر بها في نفس الوقت عن ارتياحه في كل أهمية خاصة تعزى الى فكرة الحياة .

وعلى الرغم مما ذكرناه عن محاولة ديكارت السكبرى في ميدان الاستنباط ، فلا ينبغي أن نعتقد أنه لا يترك أى مكان للتجربة . وإذا كان كل تفسير يتم عن طريق العلل ، فلا يقل عن ذلك صدقا أن كل برهان يتم عن طريق المعلولات ، وأنا نستطيع أن نسبق العلل بالمعلولات . هذا هو تعريف دور التجربة عند ديكارت ، ونستطيع أن نذكر أن « المقال فى المنهج » قد كتب لمناشدة الامراء والحكام تقديم المعونة الضرورية للقيام بتجارب جديدة .

ولكن ينبغي - بالطبع - أن تندمج نتائج التجربة نفسها فى مجموع الحقائق المعروضة بطريقة استنباطية ، بحيث نستطيع العقل - بواسطة فعل متميز ومتشابه دائما - أن يتقدم فى معرفة الطبيعة .

ولقد كان ديكارت يعتقد شأنه فى ذلك شأن الكثيرين من رجال عصره - اننا ما أن نعثر على المنهج حتى نستطيع أن نعرف كل ما فى الطبيعة . وحسب الانسان أن « يستخدم » عقله . ولا أود أن أطيل الكلام هنا عن قواعد المنهج ، ولا على التعديلات التى أدخلها ديكارت فى كتابه « مقال فى المنهج » ، تلك القواعد التى عرضها فى كتابه الاول . ويكفى أن نذكر هنا أفكار البدهة *évidence* والتحليل ، والنظام ، والاحصاء الكامل . فنظام الحقائق

البيولوجية الذي نصل إليها عن طريق التحليل ، والعملية أو العمليات التي يعرضها تحت اسم الاحتماء والتي توصل الى هذا النتائج عمه كلها أدوات للكشف .

واحيراً نمة شيء لا يدل أهمية عن العوالم الجزئية جميعاً ، وهو القاعدة الديكارتية القائلة بأنه يجب علينا أن نفحص الأشياء جميعاً ، فديكارت استاذ يعلمنا الا نتلقى شيئاً من الاساندة دون أن نفحصه بأنفسنا ، (وان كان من الجائز أنه لم يفحص بنفسه كل مبادئه فحصاً كاملاً) .

وربما لم يكن في وسعنا ان نؤكد الانفصال التام بين النفس والجسم الا بعد الانتهاء من فحص الخصائص العامة للامتداد . وفيما يتعلق بهذه النقطة ، كانت هناك هفوات ظاهرة في « المقال في المنهج » ولكنها اختفت في كتاب « التأملات » . وأول ما يجب أن يقال عن موضوع النفس والجسم هو أن كلا من هذين الجوهرين جوهر كامل ، وما يجب أن يقال بعد ذلك هو أن الجسم لا يقتصر على عدم الاسهام بشيء في الفكر فحسب ، بل هو بالأحرى عقبية في سبيله ، كما يقول أفلاطون في محاوره « فيدون » . ومع ذلك ، فان ديكارت قد اضطر الى الاعتراف بأن العاطفة والخيال والذاكرة الجسمية وقائع تدعونا الى قبول فكرة تأثير الجسم في النفس .

ولكن ، كيف نفسر هذا التأثير ؟ ان ديكارت يلجأ الى فكرة تبدو لأول وهلة مضادة تماماً لمذهبه - واعني بها فكرة الارواح الحيوانية الوسيطة بين الفكر والجسم ، التي تقوم بتبليغ رسائل الاول الى الثاني . وحيانا يعتقد انه بمناسبة حركة معينة للجسم تنشأ حالة في الفكر ، والعكس بالعكس ، ويضع على هذا النحو تخطيطاً مجملًا *esquisse* لحل سوف ينوسع فيه ملبرانش فيما بعد ، وهو يعرض أحيانا أخرى فكرة تبدو لأول وهلة أقوى تضاداً مع مذهبه من الفكرة الاولى ، فثمة اختلاط بين النفس

والجسم ، والنفس مرتبطة ومتحدة بالجسم ، وهي ليست في الجسم كما يوجد البحار في السفينة ولكنها متحدة به اتحادا جوهريا . وكما يتصور الناس الثقل حاضرا في كل نقاط الجسم الثقيل - دون وجه حق - فكذلك ينبغي أن نتصور النفس حاضرة في كل نقاط الجسم الحي ، وفي هذه المرة نكون على حق . وهو يستصوب في هذه النقطة رأى أولئك الذين لا يتفلسفون والذين يسايرون تيار الحياة نفسها ويؤمنون بما يجيء في الاحاديث العادية ، فيعتبرون النفس والجسم كأنهما شيء واحد ، أعني يتصورون اتحادهما على حد تعبيره - اذ أن تصور الاتحاد بين شيئين معناه تصورهما على أنهما شئ واحد . فهو يقول ان من الواجب لحل هذه المشكلة ، أن نمتنع عن التأمل ، وعندئذ سندرك ذلك الارتباط الوثيق بين العقل والجسم ، الذي يمر بنا في تجربتنا اليومية . بل قد يؤدي بنا ذلك الى تصور النفس على أنها مادية . ولكنه يضيف في رسالته الى الاميرة اليزابيث بعد أن صاغ هذه النظرية التي لا تتفق مع آرائه المألوفة : « أكاد أخشى أن تظني سموك أنني لا أتحدث هنا حديثا جديا . » فرحابة الروح الديكارتية ، تصل الى حد أن ديكارت حين يتخلى عن نظرياته يريد أن يضعنا وجها لوجه أمام واقعة .

ولنلاحظ فضلا عن ذلك أن عبقريته في التمييز لا تفارقه هنا أيضا ، فانه لكي يعطى للاتحاد العميق بين النفس والجسم ماله من دلالة ، فانه يلجأ الى القول بأنه لا يوجد جوهران متناهيان فحسب، هما النفس والجسم ، بل هناك جوهر ثالث لا يمكن رده بمعنى ما الى الجوهرين الاخرين ، وهذا الجوهر هو الاتحاد بين النفس والجسم . وهكذا فانه ، حتى حين يود ان يبين اتحاد الجوهرين ، كان لا بد له من مزيد من التمييز ، وكان لابد له من اكتشاف جوهر ثالث .

والنفس حرة ، وفكرة الحرية هذه لا تتطابق عند الإنسان مع فكرة الاختيار الجزافي غير المكتوت - الا في احد درجاتها .
فكلما كانت الإرادة كاملة ، ازدادت عمداية بنور العقل . وهكذا تنمو الحرية عند ديكارت في أعلى درجاتها مع الحتمية العقلية *la détermination intellectuelle* .
الوقت الذى يختفى فيه العشوائى والجزافى .

وأما فيما يتعلق بخلود النفس الذى يعد باثبات حقيقته فى كتابه « التأملات » ، فانه يعتقد أن كون النفس غير منقسمة ، وأن هناك عمليات يقوم بها الفكر الحالىص - يمكن أن يؤكد لنا هذا الخلود الى حد ما . ولكن ، لكى نثبتته اثباتا تاما ، ينبغي أن يكتمل علم الفزياء ، وهكذا يظل الخلود تخمينا وأملا جميلا عند ديكارت -
مثلا ظل عند أفلاطون ، فى ختام محاوره فيدون مخاطرة جميلة .

وقد قدم الينا ديكارت فى كتابه « المقال عن المنهج » - قواعد لأخلاق مؤقتة . بيد أن مضاهاة هذا الفن بالرسائل التى بعث بها الى الاميرة اليزابث تبين لنا أن هذه الاخلاق المؤقتة تكاد تكون هى الاخلاق النهائية . ويقول ديكارت فى احدى رسائله : اننى من بين أولئك الذين يحبون الحياة حيا جما . وهو لا يندد بالانفعالات ، ولكنه يريد فقط أن نستخدمها استخداما سليما أى استخدامها خاضعا لمعرفة الحقيقة ، وهى الغرض الاسمى للحياة ، وخاضعا لمعرفة الضرورة الكامنة فى الاشياء ، اذ ينبغي علينا أن نسعى الى تغيير رغباتنا بدلا من تغيير نظام العالم وخاضعا ايضا لمصالح الكل الذى نؤلف منه جزءا ، والذى ينبغي علينا أن نحبه ، اذ أن ديكارت يربط بقسوة بين فكرتى الحب والشمول *totalité* وخاضعا أخيرا للاريجية (أو الكرم *la générosité*) وهى الفضيلة الحق عند ديكارت وكورنى . ويقول ديكارت : « اننى أقدر تقديرا كبيرا الحرية والسيطرة المطلقة على النفس » . وبفضل هذه

النعاليم ، يمكننا ان نستمد السرور من الحزن ، بل نستطيع أن نجعل السرور يعايش الحزن ، ونستطيع أن نتزع سرورا ولذة من الشرور التي تسببها الانفعالات ، كما نستطيع أيضا ، اذا وضعنا أنفسنا على مسافة معينة من أنفسنا أن نشعر في قيامنا بدورنا في الحياة بنفس المتعة التي يشعر بها ممثلو الكوميديا حين يلعبون أدوارهم على المسرح ، ولكننا بما أننا نعرف أن للنفس لذاتها الخاصة ، وأنها تستطيع أن تصل بهذه اللذات الى السعادة الابدية ، فاننا نستطيع أن نتصور لافعالنا غاية اسمى من ذلك .

فاذا ألقينا نظرة جامعة على هذا المذهب ، رأينا كيف تجتمع فيه فكرتا الحرية اللامتناهية والحتمية التامة ، وفكرتا الشخصية المفكرة والمريدة ، والعقل اللاشخصي . وهناك عند ديكرت مجال للممكن هو مجال الماهيات ، ومجال للواقع هو مجال الموجودات التي خلقها الله ، ومجال للواجب الذي هو من الله من حيث أنه هو على الأقل العلة الضرورية لذاته . ونستطيع أن نفهم أيضا كيف أسس ديكرت في آن واحد نزعة روحية تامة في عالم الارواح ، ونزعة آلية تامة في عالم الاجسام ، بل نستطيع أن نقول انه اسس كلا من النزعتين بالآخرى .

ولكن يجب أن نحسب أيضا حسابا لكل ما احتفظ به ديكرت من الفلسفة الاسكلائية ، وان بدا لنا وكأنه كان يحتفظ بهذه العناصر رغم أنه . فان فكرته عن الروح بوصفها شيئا مقكرا - تلك الفكرة التي سينقدها هوبز وكانت ومن دي بران وبرونشفج واحدا وراء الآخر - وفصله للإرادة عن الذهن ، ذلك الفصل الذي يأخذ اسبنوزا على عاتقه معارضته ، هذه أفكار لعله قد ورثها عن الفكر الاسكلائي . وعلى نفس النحو يمكن توجيه النقد الى تطبيقه لفكرة العلة على فكرة الكامل في البرهان الاول على وجود الله .

ولكننا نرى كيف أنه واصل ، بمعنى ما ، الجهد الذي بذله أفلاطون . ولكن مع احتفاظه بمجال المحسوس أكثر مما احتفظ به أفلاطون - على الأقل حتى تأليفه للجمهورية - ما دام هناك معقولة للمحسوس عند ديكارت . وهكذا يحتل ديكارت مكانه في الطريق الذي يبدأ من أفلاطون ويمتد حتى كانت اندي ينزل المحسوس بالنسبة له هو المعقول ، على حين أن ما كان معقولا عند افلاطون يصبح في نظره مغلقا بالنسبة لنا . فالديكارتيّة تؤلف على هذا النحو اللحظة التي يبقى فيها ثمة معقولة للمعقول ، وتولد فيها معقولة المحسوس . ذلك لان محاولة ديكارت قد تمت في اللحظة التي أخذ يتكون فيها العلم الحديث . وهذا يفسر أيضا الدور الهائل الذي عزاه الى فكرة العلة .

ويعد ديكارت بنظريته في درجات الكمال ودرجات الواقع ، ويتأكيده بأن الناقص يفترض الكامل - وارثا لتراث أفلاطون وأرسطو ، بل لعله قد وصف مبدأهما الاسمي وصفا افضل من وصفهما - حين أسماه باللامتناهى . ولقد قال عنه الكثيرون انه كان في نظريته في الله بوصفه خالق الحقائق الازلية ، وارثا لدنس سكوت Duns Scot . أما نظريته في الحرية فتجمع على نحو منسجم بين نظريات الابيقوريين والرواقيين ، وذلك بأن تضعها في ترتيب تصاعدي ، كذلك فان نزعته الآلية تؤسس في العقل ما يؤسس جاليليو في الواقع . والواقع ان جميع مشكلات الفلسفة الحديثة انما صدرت عنه ، سواء آكانت مشكلات لوك وهيوم ، أم مشكلات اسبنوزا وليبنيتس . على هذا النحو اقام ديكارت ، على الطريق الذي يسير من الموقف الطبيعي الى العلم مارا بأول ما يمر بالشك - اقام ديكارات ميتافيزيقا قدر لها أن تضيئ سماتها المميزة على كل ميتافيزيقا في العالم الحديث ، بما في ذلك مادية القرن الثامن عشر ، وهي ميتافيزيقا كان عليها أن تحتل -

احتمال الظاهر (إذ أن ابداعات الارواح العالية لاتنهزم ابدا) هجمات خصوم يختلفون فيما بينهم اختلافا شديدا ، كهوبز وجاسندي من ناحية ، واسبنوزا من ناحية أخرى ، أو كبسكال وفولتير ، أو كانت وكير كجورد ، أو هيدجر ويسبرز ، أو برجسون وهوايتهد ، أو مارتنان والماركسيين .

وقد ترك ديكارت لخلفائه عددا كبيرا من المشكلات : فكيف نطلق اسما واجدا هو الجوهر على الله الذي هو الجوهر اللامتناهي وعلى الجواهر المتناهية التي هي الامتداد والفكر ؟ كيف يحدث أن أحد هذين الجوهرين المتناهيين وهو الفكر يتركز في نفوس فردية ، على حين يكون الآخر ، وهو الامتداد ، كلا واحدا متجانسا وغير منقسم في نهاية الامر ؟ وكيف نفسر اتحاد النفس والجسم ، أى اتحاد هذين الجوهرين ؟ وكيف نفسر أن احدهما ، وهو الامتداد ، هو فكرة واضحة متميزة عند الآخر ، وهو الفكر ؟ ويجب أن نذكر ايضا ان ديكارت بعد أن وعد باقامة فيزياء رياضية خالصة ، لم يقدم الرياضة في كتابه « المبادئ » الا في معرض الكلام عن قوانين التصادم les lois du choc .

وستكون مهمة اسبنوزا وليبننتس وكذلك كوردموا Cordemoy ومالبرانش هي محاولة حل تلك المشكلات الاربع العظمى التي اوردناها . وستكون مهمة الفلاسفة الاكثر حداثة هي نقد ما سعى بالثنائية الديكارتية la bifurcation cartesienne بين الروح والجسم ، واختيار النزعة الديكارتية بوصفها انكارا لفكرتى الحياة والتاريخ وفقا لما ذهب اليه أ . كواريه A. Koyré .

بيد أن هذه الانتقادات لا ينبغي أبدا أن تحول دون ادراك عظمة ذلك المفكر الذى كان دائب البحث عن الأفكار الواضحة ، والذي كتب قائلا : اننى أميز كل شيء - على قدر ما أستطيع . . .

أما بسكال ، فلمن نتحدث عنه هنا بوصفه الرياضي العبقري ، أو واضع نظرية التقدم في العلوم ، أو خصم الفيزياء الاسكلائية ، أو المجادل من جماعة يور رويال ، بل نتحدث عنه فقط بوصفه مدافعا عن الدين المسيحي ، ضد ابيكتيت *epictète* بواسطة مرتنانو ، وعدم مونتاني بواسطة ابيكتيت ، أو بالأحرى تسامي بكل منهما يفضل مطالعة نور المسيح . وبسكال يعرض علينا أن نختار بين أبدية من السعادة ، أو أبدية من الشقاء . فالاختيار يتعلق بانفسنا ، وعلينا أن نخاطر . ولكننا نختار ينبغي أولا أن ندرك شغافنا ر يقول بسكال عن فارئه : انني لا أحتفل أن يكون مرتاحا ، انه يريد أن ينتزعنا من حياتنا اللاهية ليضعنا في مواجهة عزلتنا وضجرتنا وعدمنا ، ويجعلنا نشعر بالعالم الذي نعيش فيه محوطا بأنهار بابل الثلاثة ، أنهار الجحيم الثلاثة : « فاذا مضى ، كان نهرا من أنهار بابل » وهو يتساءل ، ويسأل الانسان : « لماذا أنا موجود في هذا المكان لا في مكان سواه ، ولماذا أعطي لي هذا الوقت القصير المخصص لحياتي في هذا الموضع لا في غيره ؟ هذا هو تبرير انشغال فكر بسكال بتلك الأبعاد الكونية الرهيبة التي تحاصره ، وبهذه الأكوان البكماء ، وبالمركب الجامع بين هاتين الفكرتين في تلك الفكرة التي حاول فاليري *Valéry* في لحظة من اللحظات التي عكر فيها قلق بسكال صفو هدوئه - حاول أن ينقدها عبثا ، فقال : « ان صمت هذه الفضاءات اللامتناهية يفزعني » .

كان القديس توما قد بدأ من الطبيعة لكي يصل الى الله ، وبدأ ديكارت من الفكر ، أما بسكال فقد بدأ من القلب وانتهى الى اله يستشعره القلب . « يكون الانسان شقيا حين يعرف أنه شقي ، ولكنه يكون عظيما حين يعرف أن الناس أشقياء » . وليست هذه بيعة من بينات العقل ، ولكنها بيعة من بينات القلب . ويمكن القول

انها عند بسكال تقابل الكوجيتو • على أنه ليس من الممكن تفسير هذه العظمة وذلك الشقاء الا لأن الانسان جائر ، ساقط ، هابط عن منزلته • فلم يعد لدينا ذلك الكون الجميل الذى عرفه ديكرات، والذى يمكن تفسير كل شيء فيه عقليا ، حتى الخطأ نفسه ، وحتى الخطيئة نفسها ! وانما نلتقى فى كل مكان هنا بالمتناقضات •

هذه المتناقضات سيكون من الممكن تفسيرها لأن الحقيقة المسيحية توحد بينها : « الايمان هو دائما توافق بين حقيقتين متعارضتين » ، وهكذا ، فمن فوق المتناقضات الانسانية نجد فى هذه الحقيقة تناقضا الهيا ، ومن فوق تنافر المتناقضات توافقا للمتناقضات •

ولكن ينبغي على الانسان أن يبذل مجهودا لكى يصل الى هذه الحقيقة ولا بد له من فضل الله *La grâce de Dieu* • فكل شيء فى نظر بسكال مكتوب بالشفرة التى تصعب قراءتها • وفى العالم مزيج غريب من الوضوح والغموض ، والكون عند بسكال شبيه بالكون الذى يمكن أن نتخيله من خلال فن التصوير عند معاصريه رمبرانت وجورج دى لاتور : أوليس اله بسكال عبارة عن رمبرانت هائل ، حين مزج ظلالات قاتمة بين الأشياء الواضحة ؟ ولنستمع الى بسكال أيضا حين يقول : اننا فى حالة نصف مظلمة *demi-obscur* وذلك لأن الله قد اقبل الينا فى « سر غريب » ، كما يقبول فى احدى رسائله الى الأنسة دى روانيز *Mademoiselle de Rouannez* ، فماذا تكون المجازات التى يخاطبنا بها ، ان لم تكن حضورا فى غياب ؟ كذلك فان النبوءات تتحقق ، ولكنها لا تتحقق تحققا كاملا أبدا كما كنا نتوقع • فاله بسكال مثله مثل

اله القديس سيران Cyran (١) ، اله محتجب مجهول ، ويذهب بسكال الى حد القول بأن يسوع المسيح : « كان التعرف عليه أيسر عندما لم يكن مرثيا » .

ولكن ما سبب هذا كله ؟ السبب هو اننا لا نخاطب العقل ، كما هي الحال فى فلسفة ديكارت ، أو كما هي الحال فى تصوير بوسان (٢) Poussin ان صح هذا التعبير ، ولكننا نخاطب الايمان . وهذا كله ليس فى الحقيقة الا تعريفاً للايمان . فالايان - كما يقول بسكال - مختلف عن البرهان ، انه مستقر فى القلب ، وليس شيئاً يقينياً .

والايان - الذى هو دائماً ايمان بشئ، يتجاوز الطبيعة ، ايمان بالمعجزة - هو نفسه معجزة انه معلق بالفضل الالهى ، بسطة المسيح . لا بسطة القوة كسطة الاسكندر الاكبر ، أو بسطة العلم ، كسطة أرشميدس، وانما بسطة الاحسان charité . « ان المسيح لم يخترع اختراعاً ، ولم يسد كما يسود الملوك ، وانما هو لا يوجد الا بالنسبة لعين القلب » . وقد جاء المسيح برحمة واسعة ، وهو يتحدث بوضوح وسداجة عظيمة ، وهو الذى كان يتحدث فعلاً على لسان الأنبياء . فكان لدينا ما يشبه سلسلة الهية ، فالأنبياء قد تنبأوا ولكن أحداً لم يتنبأ بهم : والقديسون قد تنبأوا الناس بهم ، ولكنهم أنفسهم لم يتنبأوا ، أما المسيح فقد تم التنبؤ به ، وهو نفسه متنبئ .

(١) القديس سيران (١٥٨١ - ١٦٤٢) لاهوتى فرنسى يعد أشهر أتباع الطائفة الجانسية Jansénisme ، سجنه ريشليو عام ١٦٢٨ واطلق سراحه عام ١٦٤٢ . ويعد اليوم شريك «جانسن Jansen » فى انشاء مذهبه والدعوة اليه .
(٢) نيكولاس بوسان (١٥٩٤ - ١٦٦٥) زعيم المدرسة الكلاسيكية الفرنسية فى التصوير .
(المراجع)

ها نحن نرى اذن عنصرين من عناصر الايمان : عدم اليقين والسلطة ، اى عدم اليقين الذى تكمله السلطة : غير أن هذا لا يكفى . ذلك أن بسكال الذى يضى على التاريخ وعلى الزمان قيمة تختلف تماما عن تلك التى أضفاها ديكرت عليهما ، يعتقد أنه لابد من التاريخ ، ومن تتابع الشهود ، ومن حضور الشعب الشاهد ، شعب متنبئ بأسره ، هو الشعب اليهودى .

ولاكمال التاريخ - لأن التاريخ نفسه موضع شك - لابد من التجربة . أعنى المعجزة نفسها ، أعنى الايمان نفسه . فبسكال ، - الذى كان تجريبيا بمعنى ما - يهيب بالتاريخ والتجربة لنجدة القلب ، أعنى يهيب بالمعجزات : ان النبوءات لا تثبت شيئا ، غير أن توافق النبوءات والمعجزات يكاد يكون فيه الدليل ، وهكذا نرى كيف أن دفاع بسكال عن الايمان يفترض بسكال الموجود ، بسكال المؤمن . وكما يقول برونشفيج فى تبير راثع : « ان التجربة الدير الدينية وفقا لبسكال تصبح هى تجربة بسكال الدينية » .

« فى نهاية الأمر تجد النفس ذاتها وحيدة أمام الله الوحيد ، وذلك عند بسكال كما عند أفلوطين . ونحن نستشف الله الذى يتحد بأعماق النفس ، على حد التعبير الذى يستعيره بسكال من الصوفية . ويمكن تمثيل الله بنقطة تتحرك فى كل مكان بسرعة لا متناهية . ولكن ما حاجتنا الى تمثيله على هذا النحو العقلي ؟ انه هناك ، اله الألم ، وانسان الألم . فما الذى نبحث عنه حين نئن ؟ الأنين الالهى . « ينبغى علينا ألا نتحد الا بألامه ، فى القلق والعزلة . ومن هنا كانت صلاة بسكال : لقد مات يسوع المسيح محتجبا فى قبره ، ولم يجد يسوع المسيح مكانا يستريح فيه الا لحدته ، انه وحيد على الأرض ، وسط الهجران ، وهو يصلى دون يقين من ارادة الأب . « وهكذا ترك المسيح وحيدا لغضب الرب » .

ولكنه يعرف فى الوقت نفسه أن : « السماء وهو ينفردان بهذه المعرفة » .

فوق عزلة سقراط ، هناك عزلة المسيح ، مرتبطة بعلو
أسمى من علو الأفكار (أو المنل) idées .

ولكن هذا كله ... لماذا حدث ؟ يقول بسكال : لقد حدث
من أجل كل واحد فينا . من أجل أنا .

ان بسكال خصم لكنيرين ، وكثيرون هم خصوم بسكال .
يقول عنه دى فينى انه شخص سيىء ، كما يحكم عليه رينان 'بانه
مخبول بائس . ونيتشه الذى تعد روحه قريبة الشبه من روح
بسكال مثلما كانت روح دى فينى ، يتهمه بعنف فى كثير من
الأحيان . وجيد يقول عنه انه يقوض أفراننا . وآخرون يدينونه
باسم العقل . فهناك بريمون Bremond وماريتان Maritain
اللذان يدينانه باسم العقل المسيحى ، وهناك فاليرى Valéry
الذى يدينه باسم عقل لا يعرف النعميد le baptême . ولكن،
كم نبدو عقول هؤلاء المحصوم قصيرات النظر !

ان ما نحفظ به من بسكال هو عبقرية العزلة .. عبقرية
التضاد l'antithèse ونوع من التركيب synthèse .. عبقرية
الوضوح الغامضة . والاهم من ذلك أن ما نحفظ به هو
بسكال نفسه .. فمن هو ؟ نستطيع أن نقدمه أولا على أنه من
هؤلاء الذين أسماهم أشخاصا عالميين ، أولئك الذين لا يحتاجون
الى علامة تدل عليهم ، مثل ليوناردو دافنشى ، ولكن دون ادعاء
العلم . « ان الأشخاص العالميين لا يسمون شعراء أو علماء فى
الهندسة ، انهم هذا وذاك معا » . ومع ذلك ، فانه لا يصل الى
أن يكون شخصا عالميا ، كما أنه ليس ذلك الذى يلتزم الوسط
من الأمور ويعرف كيف يتحاشى الاطراف . انه بالأحرى ذلك

الشخص الذى يتميز بفضيلة وبعكسها ، « ويمس الاثنين معا ويملا ما بينهما من فراغ » . وهو يبدى مرونة الروح التى ننتقل بها من طرف الى الطرف الآخر . بيد أن هذا بدوره لا يسكفى لتعريفه . هل هو ما يسميه نفسا عظيمة ؟ اجل ، ولكن التعريف الأفضل لبسكال « الخواطر » كما اراد أن يكون ، وكما كاد أن يكون ، هو أن نسميه بالعبء المحتجب والعايد المجهول .

انه لما يشرف الفلسفة الفرنسية أنها أشرفت على القرن السابع عشر يهذين الطرفين المتقابلين : ديكارث وبسكال . فديكارث مثلا كان خليقا بأن ينكر عبارة بسكال القائلة بأننا يمكن أن نعرف وجود شيء ما دون معرفة طبيعته . وبسكال يؤنب ديكارث فيضع فى مقابل شك ديكارث ، اليأس الذى هو الشك فى الأشياء ذات الأهمية العظمى ، وفى مقابل الخطأ بوصفه سلبا ، يضع الخطأ بوصفه خطيئة أخلاقية ، وفى مقابل يقين الوضوح ، يضع عدم اليقين الواضح - الغامض، وفى مقابل نظام العقل، يضع نظام القلب . وفى مقابل اله علماء الهندسة ، اله ابراهيم واسحاق ويعقوب ، وفى مقابل العلامات ، التى هى الأفكار الفطرية ، يضع العلامات التى هى أفعال الشهداء . ويمكن تلخيص حكم بسكال النهائى على ديكارث فى هذه العبارات : « يقولون انه رياضى بارع ، ولكن ليس لى شأن بالرياضى : فهو قد ينظر الى على أننى قضية رياضية » .

هذه الكلمات تذكرنا على نحو لا سبيل الى مقاومته بذلك الذى وقف فى وجه هيجل - كما وقف بسكال فى وجه ديكارث - بطالبا بحقوق الايمان : واعنى به كيركجورد . فنحن نجد لدى كل منهما نفس النقد لهؤلاء الذين يسميهم كيركجورد أتصار التصور الحسى (الاستطيقى) للحياة ، ونفس الديالكتيك الوجودى الذى يسميه بسكال مرونة ورشاقة فى الحركة . وهما يتميزان بنفس الفن فى استبقاء المتناقضات ، ويضعان الانسان أمام نفس

المشكلة ، بحيث يظهرانه معرضا لخطر الشتاء الأبدى • والاجابة تأتي الى كل منهما من علو السلطة الالهية • فكل ما قلناه عن المجهول الالهى *l'incognito divin* يميز كيركجورد مثلما يميز بسكال، والرهان عند بسكال يناظر الاختيار عند كيركجورد ، وهما يعبدان نفس الاله ، فمن التواضع فصل الى الالهام ، ومن الالهام الى الله ••• انه اله المفارقة • بل ان تصور الكنيسة متشابه عند كل منهما • ان الله لا ينظر الا الى الباطن ، أما الكنيسة فلا تحكم الا بالظاهر • « الكنيسة ترى الأعمال ، ولكن ، هناك مع ذلك كنيسة خالصة يتمناها كيركجورد وبسكال ويشاهدانها ، كنيسة تضم اليهود الروحانيين والمسيحيين الروحانيين ، وتصل من فوق كل زمانية - الى جوهر الاله المعذب •

← ***

وعلى حين أن ديكرات - يفصل مجال العقل عن مجال الايمان فصلا قاطعا - وهو فى هذه النقطة على الأقل مخلص لترات أساتذته التوماويين فان ملبرانش يكتب قائلا : « لا بد أن يكون المرء فيلسوفا جيدا لكي يصل الى فهم أمور الايمان » • ومن جهة أخرى فهو يرى أن الايمان يساعد على حل مصاعب الفلسفة ، فالدين - فى نهاية الأمر - هو الفلسفة الحقة •

ويوافق ملبرانش على الكوجيتو ، بيد أن اهتمامه ينصب على الأفكار التي تفكر فيها ، أكثر مما ينصب على فعل التفكير • « اذا لم تكن الدائرة التي أشاهدها شيئا عندما أفكر فيها - لما فكرت فى شيء • • وكما أن جسمنا يتجول فى عالم جثمانى ، فكذلك تنتقل روحنا دون انقطاع فى عالم معقول ، بين أفكار ضرورية ثابتة الهية • وهكذا فان الأفكار ، كما عرضها أفلاطون ، ومن بعده القديس أغسطين - تلك الأفكار التي أخضعها ديكرات لارادة الله ، وأغلق عليها بمعنى ما فى انفس الانسانية - هذه الأفكار تواضل

سعيها متجهة صوب الاعالى لتستقر فى المستوى الذى وضعها فيه
أفلاطون والقديس اغسطين . وهذه الأفكار (أو المثل) - كما
رأى ديكارط - ذات وجود سابق على الجهد الذى نبذله لمشاهدتها،
وتقاوم ما نبذله من جهد لتحطيمها . والواقع أنها تنتمى الى نذهن
الالهى . وهكذا تصبح الفلسفة الفرنسية على يد ملبرانش -
فلسفة للوجود الذى هو موضوع للتفكير l'être pensé ، أتت
منها فلسفة للوجود الذى يقوم بالتفكير l'être pensant :

وثمة اختلاف ثالث بين ديكارط وملبرانش هو أن الأفكار
الواضحة المتميزة التى نتصورها أصبحت تتركز جميعا فى الجوهر
المتمدد substance étendue وقد كان هذا الجوهر المتمد فكرة واضحة
متميزة عند ديكارط ، أما عند ملبرانش فهو الأفكار الواضحة
المتميزة جميعا . انه الفكرة Cogitatum وهو أهم من التفكير
Cogitatio ، فهو الامتداد المعقول . ومن هنا فان الانصراف الى
العلوم الرياضية هو انصراف من الروح للوصول الى الله .
هذا الامتداد المعقول وجه من أوجه الله ، من حيث أنه قابل
للمثل من جانب المخلوقات . فالله يعرف ، كما تعرف العقول ،
وهو امتداد كالأجسام ، ولكنه هذا كله بطريقة مختلفة عن
مخلوقاته . والعقول موجودة فى العقل الالهى مثلما توجد الأجسام
فى رحاب الله . وهنا نرى الى أى حد يقترب ملبرانش من اسبنوزا .
ومع ذلك فهو يتميز عنه ، أو يظن أنه يتميز عنه حين يقول ان
الامتداد هو الله فى ذاته .

ولا يحتفظ ملبرانش من البراهين الديكارطية الثلاثة على
وجود الله ، بالبرهان الأنطولوجى ، أو بالأحرى يوحد بين البرهان
الأول والبرهان الثالث ، ذلك أن حضور اللامتناهى فىنا يثبت وجود
اللامتناهى . ونحن لا نقول : حضور فكرة اللامتناهى ، اذ لا توجد
للامتناهى فكرة تمثله .

واله ملبرانش عقل أكثر منه ارادة .. انه اله النظام ، ومنبع كل العلاقات ، سواء آكانت علاقات مقدار أو علاقات كمال .

ونستطيع أن نضيف اختلافا خامسا الى الاختلافات التي ذكرناها : الاختلاف الأول ، المتعلق بالمنهج ، والثاني ، المتعلق بأهمية ما نفكر فيه ، وهو اختلاف في نقطة البداية ، والثالث المتعلق بالامتداد المعقول ، والرابع ، الخاص بغياب فكرة اللامتناهي . فلقد رأينا ملبرانش ينظر في الكوجيتو الى « الفكرة » cogitatum بوجه خاص ، ورأينا أن الجوهر الممتد يصبح الجوهر المعقول بالمعنى الصحيح ، ومهمتنا الآن هي أن نرى ما صار اليه تصور جوهر النفس عند ملبرانش . فلدينا أفكار واضحة ومتميزة، بيد أن النفس التي توجد فيها هذه الأفكار الواضحة المتميزة ، أو على نحو أدق التي تشاهد هذه الأفكار ، ليست هي نفسها سوى ظلمات . « أنا لست سوى ظلمة ، ولا يوجد في حين أتأمل نفسي ، سوى احساس يخلو من النور » ، « انني أعرف الله بفكرة واضحة ، وأعرف نفسي باحساس غامض » . فملبرانش يذهب الى أنني لا أملك فكرة ما عن وجودي . وهذا الرأي يرتبط بتصور آخر من تصورات ملبرانش وهو أن الفكرة تمثل الماهية ، والاحساس ينبئ بالوجود .

وعلى هذا النحو ازدوج « الكوجيتو » ، وتقدم الموضوع على الذات ، ودخلت الذات في الظل بالمعنى الصحيح . وهنا نجد سمة من سمات الفلسفة الفرنسية سوف نهتدى اليها مرة أخرى بدرجات متفاوتة من الوضوح عند روسو وبيران وبرجسون .

لا توجد فكرة عن الله ، وهذا هو البرهان على وجوده . كذلك لا توجد فكرة عن النفس ، وهذا أيضا بمعنى ما برهان على وجودها ، فليس ثمة فكرة الا عن الامتداد المعقول . وهنا نلمح ما يتسم به ملبرانش من عمق حين يضع في ترتيب تصاعدي ما ليس

بفكرة non-idée ، ثم الأفكار ، ثم ما هو فوق الأفكار على نحو
لا يبتعد كثيرا عن الترتيب الذى وضعها فيه أفلاطون .

والآن نستطيع أن نرى كيف يفضى بنا تصور الجواهر عند
ملبرانش الى أن نضع كل نشاط فى الله ، « فحين أنظر الى نجوم
العالم المادى ، أرى نجوم العالم المعقول . » ، وهكذا يتناقص
النشاط العقلى للمخلوقات . بل ان ملبرانش يمهد لنقد العلية كما
سنجده عند هيوم ، متخذنا نفس الأمثلة ، وهى الكرات التى تتحرك ،
وحركة أعضائنا ، فيبين لنا أنه لا وجود لأية علاقة عليية بين جسم
وروح ، أو بين روح وجسم ، أو حتى بين جسم وجسم ، أو روح
وروح ، وبذلك لا تكون المادة وحدها طبيعة عاجزة ، بل ان أرواحنا
أيضا تفتقر الى الفعالية .

وليس من شك فى أن ملبرانش يريد أن يحافظ على حريتنا
التي هى ما فينا من قوة تتيح لنا السير بلا انقطاع الى ما هو أبعد .
بيد أن هذه المحافظة على الحرية تثير عنده طائفة من المشكلات ، وعلى
الأخص مشكلة الشر . ولحل هذه المشكلة ، يقول ملبرانش ان
الخطيئة ليست الا نوعا من التوقف ومن السكون فى هذه الحركة غير
المنقطعة التى ينبغى أن تكون عليها حياة الكائن الحر .

ويحاول ملبرانش ، عن طريق فكرته القائلة ان الله يوجه
حركات الجسم وأفكار النفس بمساعدة القوانين العامة - يحاول أن
يحل المشكلة الديكارتية الخاصة باتحاد النفس والجسم ، كما حل
بواسطة الامتداد المعقول المشكلة التى نشأت عند ديكارت من أن
الجوهر الممتد هو فى نفس الوقت فكرة من أفكار الجوهر الفكر .

وليس من شك أن ملبرانش لم يزق له ذلك العنصر التعسفى
فى قوانين الاصطدام الديكارتية ، فهو يبين لنا ، بطريقة عامة -
العالم المادى بوصفه من خلق ارادة الله الاعباطية . وهذا جانب

من أكثر الجوانب اثارة للدهشة ، وأشدّها طرافة فى هذه الفلسفة التى تمتلئ بجوانب جديدة مثيرة للدهشة . فالعالم المادى لا يرجد الا لأن الله قد طاب له أن يخلقه . ونحن لا نعرف هذا العالم الا عن طريق الوحي *la Révélation* . وهكذا يقلب ملبرانش الحسل الديكارتى رأسا على عقب . فعالم الماهيات عند ديكارت هو من خلق ارادة الله الاعتنابوية ، أما قوانين العالم المادى ، من حيث أنها ترتبط بثبات الله على الأقل فتتضمن شيئا من الضرورة . والى نقيض هذا تماما يذهب ملبرانش . فلا يمكن البحث عن البرهان الحقيقى على العالم المادى الا فى الكتاب المقدس : « لا شيء قطعاً سوى الايمان يمكن أن يكشف لنا عن وجود الأجسام بحق » .

من هذا يمكن أن نستنتج وجود نوعين من العلوم : « علوم تبحث فى العلاقات القائمة بين الأفكار ، وعلوم تبحث فى العلاقات القائمة بين الأشياء بتوسط أفكارها » . الأولى واضحة من أى وجه نظرنا إليها ، والأخرى لا يمكن أن تكون كذلك الا اذا افترضنا أن الأشياء مماثلة للأفكار التى لدينا عنها . « والى جانب العلوم المضبوطة التى ترضى براهينها فضولنا المغرور ارضاء تاما - هناك العلوم الفزيائية (الطبيعية) التى تعتمد فى كثير من الأحيان على تجارب وظواهر مشكوك فيها الى حد ما » ومن الطبيعى أن قوانين هذه العلوم التى هى فى نظر ملبرانش - أعظم قيمة بالنسبة الينا من العلوم الرياضية نفسها - هذه القوانين خاضعة للنظام الموجود فى الله - وهو رأى يبعد كثيرا عن نظرة ليبنتس الى هذا الموضوع ، وان يكن ملبرانش أقوى منه تأكيدا لجزافية قوانين العالم الفزيائى ، وهذا أمر لا بد لنا من تأكيده ، اذا كان من الحق أننا نستطيع أن نلمح - من ملبرانش الى كورنو *Cournot* الى بوترو الى النقد المعاصر للعلوم ، الى برجسون - تيارا واحدا فريدا فى الفلسفة الفرنسية ، متميزا بقوة خاصة .

وعلى هذا النحو وضع حد فاصل انقسم به العلم الواحد عند ديكارت الى قسمين . . . فلم يعد ثمة علم واحد ، بل ان هناك العلوم الرياضية الواضحة من جهة ، وهناك من جهة أخرى علم الفيزياء وعلم النفس الغامضان : فالأول غامض لأنه يفتقر الى الامتداد المعقول ، والثاني لأنه يند عن كل امتداد .

ولكن ، ينبغي ألا نعتقد أن ذلك يؤدي بنا الى انكار العلم . فإذا كانت العلل فرسية *occasionnelles* ، فهي علل على كل حال . وفضلا عن ذلك ، فان هذه العلل تحكمها علاقات ، وقوانين عامة لا يمارس الله فعله الا بوساطتها فالمعجزات قليلة الحدوث في عالم ملبرانش ، وهو في اصراره على فكرة القانون يعد سلفا لفلسفة القرن الثامن عشر ، والفلسفة الوضعية . وفي تأكيده للامتداد المعقول يعد - الى حد ما - سلفا لكانت ، وثمة قدر من التشابه به نظريته في العالم الخارجي وبين نظرية باركلي ، أما في تأكيده للمرضية ، فهو يعد - كما قلنا آنفا - واحدا ممن مهدوا الطريق لحركة نقد العلوم .

وتشبه نظريته البرجماتية في الادراك الحسي نظرية برجسون الى حد ما ، اذ يقول : « ان الاحساسات لم تصنع الا للمحافظة على جسمنا وعلى كل ما يمكن أن يكون نافعا له . . . ونحن نربط المشاعر دائما بما يكون من الأنسب لمنفعة الجسم أن تربط به . » و « لم تعط لنا الحواس الا لتوضيح حركات جسمنا بالنسبة الى الحركات التي تحيط بنا . » وهذه النظرية البرجماتية هي في الوقت نفسه امتداد لنظرية ديكارت . ويكاد يكون نقده للنزعة المادية هو نفسه نقد برجسون ، اذ يقول : « لا وجود لأى تحول (من المادة الى فكر أو طاقة) فان اهتزاز (أو تذبذب) المنح لا يمكن أن يتحول الى ضوء أو الى حرارة . » كما أن ملاحظته فيما يتعلق بالنظرية الشائعة عن التمثل مطابقة لنقد برجسون ، فهو يقول : « ماذا ؟ أعتقد أنك

من المضخامة بحيث تستطيع أن تحصر في نفسك الفضاءات اللامتناهية التي تشاهدها ؟ ، وكذلك الحال في نقده للفزياء النفسية « نحن لا نستطيع قط أن نكتشف العلاقات القائمة بين حالاتنا النفسية » .

وينبغي أن نذكر أيضا النزاع الذي قام بين ملبرانش وارنو Arnould والذي يرى فيه بعض الفلاسفة الانجليز والأمريكيين المعاصرين من أمثال ليردودوز Laird هكس néo-réalistes وولفجوى Lovejoy نموذجا للمناقشات بين الواقعيين الجدد Dawes Hicks والواقعيين النقادين réalistes-critiques فإذا استطعنا أن نقول ان آرنو قريب في مواضع معينة من الواقعية الجديدة المعاصرة ، فان ملبرانش لا يبعد كثيرا عن الواقعية النقدية عند كل من سانتيانا وسترونج Strong .

وقد كان القديس أغسطين استاذا لكل من بسكال وملبرانش . ولكن لا يكفي ان نقول في تفسير الاختلافات بينهما ان تأثير اغسطين على ملبرانش يمتزج بتأثير ديكارت (الذي تأثر هو نفسه بالقديس أغسطين في الكوجيتو وفي نظريته عن الافكار ، وفي نظريته عن الله) ، ولا يكفي أن نقول ان بسكال يؤكد جانبا اغسطينيا معيناً ، بينما يؤكد ملبرانش جانبا آخر ، بل لابد أن نرتفع الى أعلى من ذلك ، وأن نبين وجود ثنائية عند القديس أغسطين نفسه : ثنائية بين تأثير القديس بولس وتأثير القديس يوحنا ، بين عنصر عبري معين ، وعنصر هليني معين . وهنا نجد بسكال على أحد جانبي هذه الثنائية ، وملبرانش على الجانب الآخر .

ذلك لأن بسكال - ذلك العبقري التراجيدي (المأساوي) - يحلل العناصر ، ويخضع الرياضيات والعقل للكتاب المقدس اخضاعا كاملا ، بينما يعمل ملبرانش على التوفيق بين العهد الجديد وأفلاطون والرياضيات ، ويقول مسيح ملبرانش مخاطبا الانسان : « أنت

هيكل الله الحى ، وأنت جزء من جوهرى » • وليس هذا لهيب بسكال
المتوقد ، وإنما هو نار تشتعل بقوة ، ولكن فى وداعة •

وإذا أردنا الآن أن نلم بالتطور الكامل للفلسفة الفرنسية
فلا بد أن تكمل هذه اللوحة للقرن السابع عشر : فهناك فينيلون
Fénelon ، وهناك بوسويه Bossuet • ونستطيع أن نجد
تيارا يسرى من فينيلون الى روسو ، ومن روسو الى برجسون ، كما
أن هناك تيارا آخر يسرى من بوسويه الى ميستر Maistre وبونالد
Bonald ، ومنهما الى دوركيم • وعلينا أن نضيف اسمين آخرين
لتمييز اتجاه آخر ، وأعنى بهما جاسندى وفونتيل Fontenelle
اللذين يمكن أن نضم اليهما فلاسفة القرن الثامن عشر •

ولكن هناك عوامل أخرى يمكن بها تفسير القرن الثامن عشر ،
بالإضافة الى هذا التيار الأخير ، هى الخلافات التى نشبت بين
المفكرين الذين ذكرتهم ، والسأم من المذاهب الميتافيزيقية ، وكذلك
تأثير ملبرانش بفكرته عن النظام وبما كاد أن يقول به من انكار
للمعجزات ، وتأثير ديكارت ، وعدم ثقته فى السلطة ، ونظريته فى
الأفكار الواضحة المتميزة ، وتأثير بسكال نفسه من حيث أن يربط
بين فكرة الدين وفكرة المعجزة بطريقة تجعل من الوقوف ضد
المعجزات وقوفا ضد الدين •

القرن الثامن عشر

نود أن نسمى التيار الذي سوف نتبعه الآن « تيار العقل التحليلي » . وهذا التيار يتكون من جاسندي وفونتنل وسان افريمون Saint-Evermond ، ويمكن أن يعد ميتون Miton صديق بسكال رمزا يصلح للدلالة عليه .

فهؤلاء مفكرون أرادوا أن يرتبوا الأشياء بأوضح طريقة ممكنة . ويؤلف فونتنل حلقة الوصل بين المحدثين في معركة القدماء والمحدثين ، وبين القرن الثامن عشر . وهذا الرجل الذي نعته لا برويير بأنه مزيج من المتقعر والمتكلف كان له من الأهمية نصيب أوفر مما افترضه لا برويير . فهو يعنى التفكير فى ضروب التقدم التى أحرزها العلم فى القرن السابع عشر ، ويبحث فى قرآئه الاعتقاد بأن العلوم ما زالت فى مهدها . وهو يكتب مقالاته عن كثرة العوالم مستوحيا كشوف الفلكيين الذين عاشوا فى عصر النهضة ، وهو يناضل - بصراحة غير تامة - ضد الدين فى كتابه « دفاع الورود »

وفي كتابه « أصل الخرافات » وفي « تاريخ النبوءات » ، ولكنه يظل شكاكاً ، أو يكاد أن يكون وضعياً قبل الوضعيين .
وليس من شك أن بيل Bayle يعد من أكثر المفكرين تأثيراً في فلسفة القرن الثامن عشر ، وقد كتب فولتير قائلاً :

« ان بيل يفوقهم جميعاً في المعرفة ، وبودى أن النمس المشورة لديه ، لقد أوتى من الحكمة والعظمة ما جعله يبقى بلا مذهب ، فقد حطم المذاهب جميعاً ، وأخذ يناضل نفسه » .

وبيل أستاذ في النزعة النسبية أساساً ، بل هو أستاذ في عدم التدين irreligion ، أو هو على الأقل يبين أوجه التعارض بين الدين العادى وبين الأخلاق ، كما يبين لا أخلاقية شخصيات العهد القديم ، ويذهب الى أن الإلحاد لا يؤدي أبداً الى فساد الأخلاق ، والأخلاق عنده مستقلة عن المبادئ النظرية ، وعلى نزعته النسبية يؤسس دفاعه عن التسامح ، وهو يبدو في بعض الأحيان وكأنه لا يعترف الا بصحة السلطة وحدها ، ولكنه في الواقع ، بعد أن يحطم كل سند ترتكز عليه السلطة ، لا يترك لها أية قوة .

ويرتبط أول فيلسوف بالمعنى الصحيح من فلاسفة القرن الثامن عشر - وهو مونتسكيو - بمذهب واحد ، وربما بمذهبين من المذاهب الكبرى في القرن السابع عشر وأعنى بهما مذهبى ملبرانش وليبننتس ، فهو يحتفظ من ملبرانش بفكرة القانون العام . وفيما بعد ، سنجد « كونت » Comte يعلن أنه وريث لمونتسكيو . وهكذا ففي استطاعتنا أن نتتبع ، من ملبرانش الى كونت ، مارين بمونتسكيو - تياراً من التيارات الكبرى في الفكر الفرنسى ، ويتضح لنا أن القرن الثامن عشر ليس استمراراً لجاسندى وفونتنييل فحسب ، ولكنه استمرار لديكارت وملبرانش أيضاً . ففكرة طبيعة الأشياء ، وفكرة القوانين بوصفها علاقات

مستمدة من هذه الطبيعة ، تسودان فلسفة مونتسكيو السياسية : وهو يعلم أيضا أن نتائج قوانينه تنوع طبقا للظروف العامة ، ويربط بين خصوصية النتائج ، وعمومية الاسباب .

ومن السمات المميزة لهذه الفترة ، عدم الثقة في المذاهب الكبرى التي ظهرت في المرحلة السابقة . وكان «بيل» قد حارب ديكارتر واسبنوزا وليبنيتس . ولم يكن دالمير D'Alembert يريد أن يستبقى من فلسفة ديكارتر كلها سوى عنصر واحد : هو الشك ، ويقول فولتير ان ديكارتر نسيج من الخيالات الضالة المضحكة : وهو يتحدث عامدا عن «روايات» romans ديكارتر ، ويكتب كوندياك Condillac قائلا : « ان ديكارتر لم يعرف أصل أفكارنا ولا نشأتها » ويقول فولتير : ان اسبنوزا لم تكن له دائما أفكار واضحة المعالم . وكذلك لم يعف الماديين من النقد : «ان لوكريس Lucrece بالنسبة الى الفلسفة أقل من بواب الكلية وقواس الكنيسة » .

وقد تعرض بسكال للنقد أكثر من صانعي المذاهب ، وذلك بسبب ايمانه بالمعهد القديم ، وفكرته عن النبوة (لكي يكون المرء نبيا ، فيكفى أن يضيف على نفسه قدرا معيناً من التسامى) ، ونظريته عن المعجزات ، وتصوره للطبيعة الانسانية بأسره ، فليس الانسان متناقضا وملغزا كما يقول عنه بسكال ، وليس حب الذات وحب اللهو خطيئتين ، ولكنهما دافعان للنشاط الانساني . وينهب هلفسيوس الى ابعد من ذلك فيقول : « الناس مدينون بسعادتهم لشهواتهم المتعاقبة » .

والاسمان اللذان كانا يسودان الابحاث الفلسفية في ذلك الحين هما نيوتن ولوك . ويقول « دالمير » : ان لوك قد خلق الميتافيزيقا ، كما خلق نيوتن الفزياء . ذلك أن لوك يعرض علينا

تاريخ العقل الانساني ، أما نيوتن فيجعلنا ندرك الكون على أنه مجموعة من القوانين . ومنذ ذلك الحين ، نجد أن الوضعية هي التي أخذت ملامحها في الوضوح عند فلاسفة من أمثال لامترى وكوندياك . فلامترى يؤكد : « ان كل ما لا ينبع من حزن الطبيعة ، وكل ما ليس بظاهرة أو علة أو معلول لا يخص الفلسفة في شيء » .

فماذا سيكون منهج هذه الفلسفة الجديدة ؟ انه يقوم على الافكار الواضحة المتميزة . ولكنها أفكار نحصل عليها عن طريق التحليل والملاحظة . يقول هلفسيوس : « كل فكرة يمكن أن ترد الى وقائع أو احساسات فيزيائية » ، وهو يعتقد أن أسمى الحقائق ، اذا تم تبسيطها مرة وردها الى أقل حدودها ، تتحول الى وقائع . وهذا ضرب من الوضعية المنطقية ، كما يمكن أن يقال اليوم ، أو بالأحرى كما كان يمكن أن يقال بالامس . فالبداهة التي كانت معقولة عند ديكارت ، قد أصبحت محسوسة ، اذ يظل هناك بداهات ، أعني روابط ترى دفعة واحدة ، ولكنها تصبح الآن منتمية الى مجال الوقائع .

أما كوندياك فهو فيلسوف « الفلاسفة » ، وواضع نظرية التحليل . والتحليل في نظره يعطينا منشأ الافكار ، وبهذه الوسيلة نفسها يسمح لنا بانتاجها واعادة تكوينها . فالاحساسات توجد في أساس الافكار ، ولكنها تضاف بعضها الى بعض وتتعقد بواسطة تداعى الاحساسات ، وتداعى الافكار . وينبغي أن نبدا بمعونة أشد العبارات وضوحا ، لغات محكمة الصنع ، أعني علوما . والواقع أن كوندياك يعتقد أنه ينبغي الذهاب الى أبعد مما ذهب اليه ديكارت ولوك ، اذ أنهما قد تقبلا الافكار كما هي في العقل الانساني بسهولة زائدة عن الحد ، حتى بعد أن وضعها لحظة موضع الشك . ولكن الواجب أن نعيد صياغة أفكارنا من خلال احتكاكها بالتجربة ، واحتكاكها بالعالم ، اذ ينبغي أن تكف

الفلسفة عن أن تكون علم الاشخاص الذين يتأملون بعيون مغمضة ،
قايين في مكاتيبهم • وعلى هذا النحو وحده يمكننا أن نصل شيئا
فشيئا الى تكوين مجموعات الرموز الكافية المسماة بالعلوم •

ومن هذا التحليل ، وهذه المشاهدة يمكن أن نصل الى أشد
الآراء (أو الافكار) اتساعا • ونحن نعرف العبارة التي قالها
دالمبير : « ان أشد الافكار تجريدا ، أعنى تلك التي ينظر اليها معظم
الناس على أنها أبعد الافكار منالا ، هي التي تحمل أكبر قدر من
النور » • وهو نفسه الذى كتب قائلا : « الكون - لمن يعرف كيف
يجمعه فى نظرة واحدة - لن يكون الا واقعة واحدة ، وحقيقة
هائلة » •

هؤلاء الفلاسفة - وعلى الأخص كوندياك - أصحاب نزعة
وضعية • ففى رأى كوندياك أننا لا نعرف عناصر الاشياء ، أو
محرقاتها الاولى • وانما الواجب تفسير الظواهر بظواهر أخرى ،
وثمة أشياء لا نفهمها الا عن طريق نتائجها ، ولهذا ينبغى دراسة
هذه النتائج التى تتوقف هى نفسها على علل لا نعرفها • وعلى
المتافيزيقا أن تجعل أبحاثها متناسبة مع ضعف العقل الانسانى •

وكما أطلق على مذهب كوندياك اسم مذهب الاحساس المتحول
la sensation transformée ، فمن الممكن أيضا أن يطلق على مذهب
dالمبير اسم مذهب القضية المتحولة la proposition transformée
فكل شئ يمكن أن يرد - فى نظره كما هو فى نظر ليبنتس - الى
قضايا بسيطة • والواقع أنه كان أفضل الناس تهيؤا واستعدادا
لتحقيق فكرة الموسوعة ، أعنى فكرة شجرة موسوعية تعطينا معجما
عقليا للعلوم ، وتكون فى الوقت ذاته شجرة نسب تحدد أصل
معارفنا •

وبفضل هذا النسق من العلوم ، نستطيع أن نعود مرة

أخرى ، وفي مزيد من الثقة - الى الفكرة الديكارتية القائلة بقدرة المنهج الشاملة : « لا وجود لعلوم أو فنسوان لا نستطيع بالمنطق السليم ، أن نلقنها لأشد العقول ضيقا » .
ويدرك دالمبير - في الوقت نفسه - النتائج الأخلاقية لهذه الدراسات . فهو يستخلص فكرة المساواة من اتفاق الناس جميعا في الشكل وفي الحاجات الأساسية ، ومن المشاركة التي تخلقها التربية وفقا للمنهج الواحد ، ومن ضرورة اعتماد كل شخص على الآخر .

وقد اتخذ فكر كوندياك ودالمبير في القرن العشرين أشكالا جديدة . فنحن نجد أن عالما مثل كوتيرا Couturat ونيكو Nicod وأحدث منهما كافاييس Cavaillès ولوتمان Lautmann . قد تناولوا من جديد فكرة وضع نسق من العلامات des signes بعونة أحدث الأساليب الرياضية ، ومن المفيد أن ننوه بالدور الايجابي الذي أسهما به في المحافظة على فكرة الشمول العقلي
universalité rationnelle

« ما هي الفكرة ؟ انها صورة ترسم في مخي » ، بهذا ترى أن فولتير يقصف ضد ديكارت ، وينحاز الى جانب جاسندي فهو يقول ، « كل أفكارنا صور » .
ولقد سميت فلسفة فولتير بأنها فلسفة الفطرة السليمة le bon sens ، ولكن لا بد أن نورد هنا ملاحظتين ، فالفطرة السليمة التي يعيها ليست هي الفطرة السليمة التي يعيها ديكارت حين يجعلها مرادفة لما يعتبر أنه العقل . كما أن الفطرة السليمة كما يفهمها هي - من جهة أخرى - شيء مختلط متغاير الى حد ما .
إن فولتير يؤمن بالله . . . بالله أشبه بصانع دقيق للساعات ، فاما أن النجوم مهندسون عظماء ، واما أن المهندس الابدئ يظم

النجوم » • وهو يوجه النقد الى أولئك الذين لا يقبلون فكرة العلة الضائية : « أليس القول بأن العين لم تخلق للنظر ، هو أكبر السخافات ؟ » ، والله اله أخلاقي أيضا • وبهذا المعنى يقول انه لو لم يكن الله موجودا ، لكان لابد من اختراعه • ففكرة العناية الالهية تتيح لنا بأن نجعل من الاله صانع الساعات ، الها ضامنا للخير •

وهكذا فان قوام الطبيعة صنعة يدوية •• فهو يقول على لسان الطبيعة : « انهم يدعونني طبيعة ، وأنا فن صرف » •

وعلى الرغم مما يقوله فولتير عن العناية الالهية ، فانه ينقد هذه العناية ، بل ينكرها لحساب المصادفة • وهكذا نلمس لديه في هذه النقطة ذاتها شيئا من التردد •

واذا كانت أقوى الاحتمالات تؤيد الله والعلل الضائية ، فانها عند فولتير ضد خلود النفس ، فالخلود لا نفع فيه لتأسيس الأخلاق ، وهو يقول لنا من الممكن للمادة أن تفكر وأن تشعر - وهي فكرة استعارها من جاسندي ولوك •

أما فيما يتعلق بالحرية فانه يتصور أحيانا حرية محدودة متغيرة تكون أعلى درجاتها هي الطاعة بالضرورة - ولكن عن طيب خاطر - لأوامر العقل ، وفي هذا يتفق مع تعاليم ديكارت وليبينتس • وهذه الحرية هي صحة الحياة • فضلا على ذلك ، « فاننا نتصرف دائما ، كما لو كنا أحرارا أيا كان المذهب الذي نعتنقه » •

ولكن يبدو أنه يتخلى أخيرا عن الحرية ، وله في هذا الموضوع تعبيرات موفقة اذ يقول : « ان ارادتنا ليست حرة ، أما أفصالنا فهي حرة ، و « ان لدى بالضرورة رغبة في أن أكتب هذا ، ولديك أنت الرغبة في أن تدينني • فنحن الاثنان سواء في الحمق ، ولعبتان في يد القدر • ان طبيعتك هي أن تقترف الشر ، وطبيعتي

هي أن أحب الحقيقة وأنشرها على الرغم منك » . والواقع أن ثمة بطولة رواقية في هذه المرارة المستسلمة الفعالة ، وتحول تصيراته شيئا فشيئا الى حتمية ، فيقول : « من التناقض أن يكون في استطاعة ما يجب أن يكون ، ألا يكون . » و « المذهب المعارض للمذهب القدر لا معقول . » و « الحرية هي النتيجة المعروفة لعلة مجهولة . »

وكثيرا ما يكون فولتير وضعيا . . فنحن نقف على شاطئ محيط هائل . . أو وفقا للتعبير يستخدمه ليثريه Litré فيما بعد ، نحن نسيح جميعا في بحر لم نر شاطئه قط . فكم من أشياء يتعين علينا أن نكتشفها ، ولكن ما أكثر الأشياء التي ستبقى الى الأبد خارج نطاق معرفتنا ! نحن لا نعرف كنه الطبيعة ولا الروح ولا كيف تؤثر الإرادة على الجسم ، ولا ما هي الكهرباء ، أو الإرادة . ونستطيع أن نقول بمعنى ما ان كل شيء كيفية غيبية *qualité occulte* بل لقد أراد انشاء كرسي للحقائق المجهولة . وله أحيانا أخرى تعبيرات تذكرنا ببسكال مثل قوله : « كل شيء غارق بالنسبة لنا في هوة من الظلمات . »

وفولتير يسير أساسا في اتجاه مضاد ، ذلك لأنه لما تان تصيرا لنوع من التقدم يتم داخل الانسانية ، وهو تقدم لا يرجع تفسيره الى أن الانسان يتغير ، وإنما الى أن من الممكن أن يستتير ، والى أن الحقيقة تكفي للتوحيد بين الناس ، « اذلا وجود لطوائف في الهندسة » - فإنه لا يقبل الفكرة التي سينادى بها داروين ، فكرة أصل الأنواع . ذلك أن الأنواع واحدة بلا تغيير ، وهو يميل الى القول بتحدوث انقطاعات في سلسلة الكائنات ، وكذلك في سلسلة الحوادث (وان يكن قد تصور أحيانا شجرة نسب متصلة لأحداث العالم) .

وتفيدة نزعته النسبية في تصويره للتاريخ . فهو يؤكد تباين
المدنيات ، ودور المصادفة ، ولكنه يؤكد أيضا دور عظماء الرجال .

وترتبط أخلاقه ارتباطا وثيقا بمفهوم الله عنده ، وهنا يكف
صاحب النزعة النسبية عن أن يكون نسييا ، فهو القائل :

« الأخلاق الواحدة .. في كل زمان ومكان ،

وفي قرون بلا نهاية تتحدث باسم الله » .

وهو يصوغ قواعده الأخلاقية في البيتين التاليين :

« من طرف الى آخر من أطراف العالم ، تتحدث ، بل تصيح :

أعبد الله .. وكن عادلا ، واعتز بوطنك » .

وهو يعبر عن هذه القواعد نفسها بطريقة مختلفة الى حد
ما في جملة من النثر : « اعبدوا الله ، وكونوا أمناء ، وصدقوا أن
اثنين مضافة الى اثنين تساوي أربعة » . ومن حسن الحظ ، أن
الغرائز الأخلاقية شاملة وقطرية :

« لقد تلقى الناس جميعا من السماء مع العقل ،

هذا اللجام من العدالة والضمير » .

والأخلاق عنده مستقلة عن كل اعتقاد ميتافيزيقي أو ديني
(اللهم الا الاعتقاد بوجود الله) . « ومن حسن الحظ ، أنه أيا كان
المذهب الذي نعتنقه ، فإنه لا يضر الأخلاق » .

وأما فيما يتعلق بمسألة المساواة ، فإن فكره غير مستقر الى
حد ما ، ويمكن تلخيصه جيدا في هذه الجملة : « المساواة هي أكثر
الأشياء طبيعية في العالم ، وهي في الوقت ذاته أكثرها خرافية »
فلكل انسان من جهة ، الحق في أن يعتقد في أعماق نفسه أنه مساو

للآخرين ، ومن جهة أخرى ، فان الجنس البشرى ، بما هو جنس ، لا يستطيع البقاء ان لم يكن ثمة عدد لا متناه من الناس لا يملكون شيئا على الاطلاق .

وأما فيما يتعلق بمسألة التفاؤل والتشاؤم فقد صرح فولتير في بداية الأمر بأن الشر يمكن أن يكون خيرا من بعض وجوهه ، وأن الخير يغلب على الشر ، وأن الانسان ، لانه يحب الشكوى ، يبالي في كمية الشقاء في العالم . وأخيرا ، فان قلة عدد أولئك الذين يتمنون الموت ، تثبت أن الحياة ليست سيئة الى هذا الحد . بيد أن فكرته عن هذا الموضوع قد تحولت في أواسط القرن . ودعم زلزال لشبونة تغييرا كان قد بدأ يتشكل في نفسه . فذهب الى أن كفة الشر هي الأثقل من بين كفتي الميزان الذي يقبض عليه جوبيتر بيديه . وأخذ ينظم أشعارا تذكرونا بمدام آكرمان Ackerman وفيني Vigny ، ولوكريس ، Lucrèce :

« ذرات معذبة فوق هذا الكوم من الوحل .. »

الجميع يجارون بالشكوى ويشنون في بحثهم عن السعادة .
ولم يتبق للانسان الا أن :

« يستسلم ، ويأمل ، ويعبد ، ويموت .. »

ويصل فولتير أخيرا الى ما أطلق عليه اسم « نصف تشاؤم » فالحياة تافهة ولكنها محتملة ، فلنزرع حديقتنا ، ولنصنع الخير . ولن يحاسبنا الله على أفكارنا ، وإنما على أعمالنا .. وأعمالنا يمكن أن تجعل العالم أفضل مما هو .

« سيصبح كل شيء على ما يرام ذات يوم .. هذا هو أملنا ،
أما أن نقول ان كل شيء على ما يرام اليوم .. فهذا هو الوهم . »
وعلى ذلك فان فولتير من أنصار مذهب اصلاح العالم

mélioriste • ويتحول الفيلسوف الى حكيم كما كان كونفوشيوس
وكما كان المسيح « هذا السقراط الصوفى » • ولكنه لا يصبح
متحمسا •

ولن نتحدث هنا عن « بوفون » Buffon وعن محاولته
المهائلة في وصف الأنواع الحيوانية ، وهي محاولة كان اهتمامه فيها
منصبا على تركيبها وهيئتها أكثر مما كان منصبا على مراحل تطورها
وكذلك محاولته اعطاءنا فكرة عن النظام متفقا من وجوه معينة مع
رؤية شبيهة برؤية ملبرانش •



وكما حارب فولتير الدين ، فقد حارب أيضا النزعة المضادة
للدین حين تتبدى على صورة « تعصب » عند الماديين •

ولقد حرص ف • لانجه ، مؤرخ المادية ، على انصاف لامترى ،
رائد المادية في القرن الثامن عشر ، الذى طالما افترى عليه ، وتقوم
نظريته فى آن واحد على الفكرة التجريبية القائلة بأن كل ما تتضمنه
روحنا آت من الاحساس (وهذه القضية نجدها هي نفسها عند
هلفسيوس) ، وعلى ملاحظة التأثير الذى يمارسه الجسم ، وعلى
الفكرة الارسطية القائلة بأنه لا وجود لصورة بلا مادة ، وعلى الفكرة
الديكارتيّة عن الحيوان - الآلة ، وهي الفكرة التي يحاول تطبيقها
على الانسان ؛ اذ لا وجود لاختلاف مطلق بين الانسان والحيوان •
ولقد تساهل كل من لوك وكوندياك وفولتير : « ألا يمكن أن يكون
ما يحس شيئا ماديا ؟ » واجاب لامترى : بأن ما يحس هو بالفعل شيء
مادى • فلا بد من ارجاع الروح الى مادة ، بدلا من ارجاع المادة
الى روح كما فعل ليبنتس • ولكن علينا أن ننتبه مع ذلك الى أن
تعريف المادة عند لامترى تعريف واسع ، فهي تتصف بالامتداد
والقوة والاحساس ، فلا بد اذن أن توجد اختلافات فى المادة طبقا
لتباين التنظيمات العضوية • بيد أن الطبيعة تظل متصلة متجانسة •

ويؤمن لامترى بقوة حيوية *force vitale* تتجه صوب اللذة .
وهو يعتقد أن العالم لن يكون سعيدا الا اذا أصبح الناس جميعا
ملاحظة . هذه هي نتيجة تلك الفلسفة القائمة على الفكرة القائلة ان
كل ما فى الانسان حس ، وكل ما فى الطبيعة مادة .

أما ديدرو فمن الممكن أن تقترب بعض أفكاره من الوضعية
أو من نوع من البرجماتية الوضعية . فهو لا يريد أن نبحث عن
التفسير (« لماذا ؟ ») ولكن عن الوصف (« كيف ؟ ») ، وهو معنى
لهذا السبب بالانتفاع العملي من العلوم قبل كل شيء ، ويحرص فى
« الموسوعة » على دراسة كل ما يتعلق بالفنون والحرف .

بيد أن هذا ليس هو الوصف المميز له بدقة ، ذلك لأنه مادي ،
بل نستطيع أن نقول : انه مادي حيوى *matérialiste vitaliste* .

وهو يضع التماس (أو التلامس) *contiguïté* فى مقابل
الاتصال *continuité* فيقول : « ان اتصال جزئين فيهما حياة
شيء يختلف كل الاختلاف عن تماس كتلتين ماديتين » . ففي هذه
الاتصال تتم عملية تمثيل ، وينمو الجزىء الحى .

هذا الاتصال لا يوجد فى الكائن الحى فحسب ، ولكنه يقوم
بين الكائن الحى والكون ، فهناك تداخل مستمر بين الموجودات
بعضها وبعض ، وكل شيء فى تدفق مستمر ، ورنخام التمثال يصنع
جسد الانسان ، ولكل شيء حساسية ايجابية ، لا وجود فى أى
مكان لحدود قاطعة ، وكل حيوان هو انسان بدرجات متفاوتة ، وكل
معدن نبات بدرجات متفاوتة ، وكل نبات حيوان بدرجات متفاوتة .
ان كل شيء متداخل فى كل شيء آخر ، وما من شيء يمكن أن يعد
ماهية لكائن معين ، ولا وجود لأفراد .. أو لا وجود الا لفرد واحد
هائل هو الكل *le Tout*

ففى كل مكان حياة ، وما الموت الا تغيير فى الصورة ، فثمة

محيط هائل من المادة ، وكل موجة من موجاته عابرة ، والعالم يبدأ وينتهي بلا انقطاع في انتقال مستمر من صور الى صور جديدة .
بيد أن الكل يبقى . وفي بعض الأحيان نجد ديدرو يقول باللاادرية agnostique ويؤمن كما قلنا من قبل بالوضعية : (لا توجد سوى صور ، أما الجوهر فلا أعرف عنه شيئا) الوحدة والتنوع في كل مكان : نموذج واحد للصور الحية ، وصور متباينة لا حصر لها . وهذه فكرة سوف يبدى جيته اعجابها بها فيما بعد .

وهكذا نفهم الآن بأى معنى يمكن أن يقال عن ديدرو انه استبقي النزعة التطورية : فأعضاء الجسم تنتج الحاجات ، والحاجات بدورها تنتج الأعضاء ، وقد استبقي في ذلك لامارك Lamarck على وجه الخصوص . فالتشكيل الأصيل عنده يتغير أو يكمل بفعل الحاجة والوظائف المعتادة .

ان الحيوان عنده مجموعة من الحيوانات ، والمجتمع - من ناحية أخرى - حيوان هائل .

وما نحن أولاء نعود ، بعد أن سرنا طويلا في طرق جانبية ، الى فكر هرقليطس وأنكساجوراس ، ولكن أيضا الى فكر فلاسفة عصر النهضة ، وراپليه . وقد كتب ديدرو قائلا : اتركوا ماهياتكم هناك ، وانظروا الى الكتلة العامة ، وأكد أنه بما من نقطة في الطبيعة لا تتألم ولا تستمتع . وبالحركة والحرارة تبدو هذه الحياة الكلية وكأنها تتركز في حيوات جزئية . بيد أن هذه الحيوانات الجزئية لا تنفصل عن الحياة الكلية ، فالكائن الحى متحد دائما مع العالم الخارجى ، أو هو ان شئنا الحق جزء من العالم الخارجى تحول الى شىء داخلى ، فلما كان ناشئا عن العالم الخارجى ومتغذيا منه فانه متصل به ، وما السمع والشم سوى نوعين من اللمس .

وسوف نجد فيما بعد أن روبينييه Robinet يؤكد في
الفاظ مماثلة الى حد ما لألفاظ ديدرو أهمية المجهود الذي تبذله
الحياة ، ويعرض علينا نوعا من النزعة الحيوية المادية
vitalisme matérialiste

ويكفي أن نقرأ هذه الجملة لدولباك : « الطبيعة ليست عملا
مصنوعا » لنرى مدى التعارض الواضح بينه وبين فولتير . انه
يقول : « ان الطبيعة معمل كبير مزود بالمواد ، وهو يصنع الادوات
التي يستخدمها من أجل الفعل . وفي كل مكان نشاهد آثار نشاطها
وعناصرها الأبدية التي لا تخلق ولا تفتنى ، والتي تتحرك دائما
وأبدا . ولا حاجة بنا بعد الى العلل الغائية التي كان يحرص عليها
فولتير ، فهناك حركة كامنة في الكائنات » .

هذه الكتلة الهائلة التي هي المادة ليست متجانسة ، سواء في
نظر دولباك أو في نظر ديدرو . فكل كائن لا يستطيع أن يتحرك
الا بطريقة خاصة ، وكل كائن مختلف عن سواه . وهكذا يأخذ
الفيلسوف المادى دولباك بمبادئ الفيلسوف الروحي ليبنتس :
فكل شيء في حركة ويبذل مجهودا .

ونستطيع أن نستنتج من ذلك نوع الموقف الذي يتخذه كل
من ديدرو ودولباك ازاء فكرة الله . فقد بدأ ديدرو معاديا للإلحاد
متاثرا بشاقتسبرى Shaftesbury ولكنه تحول شيئا فشيئا الى
القول بأن أبدية العالم لا تقل امتناعا عن أبدية الروح ، فمن الممكن
أن تكون الذرات الحية قد انتجت العالم . ومن هنا فإنه بعد أن
كتب قائلا : « انتى أستمع الى الله » أصبح يقول الآن : « وسعوا الله
وحطموا الحوائل » . واذا كان يؤمن باله ، فهو الآن « اله مادى »
معرض للتغير . ألا يجوز أن يكون العالم هو الله ؟ انه يرى العالم
كأنه حيوان ، أو انسان هائل : « من أدراكم أنه ليس لهذا العالم

منح كالانسان ؟ « وهناك كائن مركزي ، مادي ، ولكنه منتج للروح
« المادة تستطيع أن تصنع الروح » . وهي تستطيع أن تصنع الله
وأن تكون هي الله .

أما دولباك ، فمن الطبيعي أن يكون ضد الله ، ضد السر ، ضد
القساوسة ، ضد كل زهد . ولكنه على خلاف لامتري وديدرو يعتقد
أن الدين مفيد لعامة الناس : فالإلحاد لم يجعل لعامة الناس .
ويسوق هلفسيوس حجة بارعة ضد الاتهام بالإلحاد ، فعلى حين يتمنى
لامتري أن يصبح الناس جميعا ملاحدة يقول هلفسيوس إن أحدا لم
يكن ، ولا يكون ، ولن يكون ، ملحدا ، إذ أنه ما من إنسان مستنير
لا يعترف بوجود قوة في الطبيعة .

وعند هلفسيوس نستطيع أن نهتدى الى سيكلوجية المادى .
والشيء المهم في الروح ، الذى يفسر العبقرية ، هو الانتباه والاهتمام ،
على أن الانتباه والاهتمام ينبعان من الانفعال . أما فيما يتعلق
بالانفعال نفسه فهو بحث عن اللذة ، بحيث ان كل شيء يرجع الى
الحساسية الفزيائية . فقد كتب يقول : « ان المرء يصبح غبيا حين
يكف عن أن يكون انفعاليا » ، وهي عبارة لهلفسيوس أطربت
« استندال Stendhal » فيما بعد ، شأنها - دون شك - شأن العبارة
الآتية : « نحن لا نستمتع حقا الا فى الأمل » .

وهؤلاء الماديون حتميون déterministes ، « فما دمت
أتصرف على هذا النحو ، فان من يتصرف على نحو آخر لا يكون أنا ،
والارادة تأتي دائما من دافع داخلى أو خارجى ، من انطباع حاضر ،
أو من ذكرى ماضية ، أو من انفعال معين ، أو من مشروع فى
المستقبل . ولا وجود لفضيلة أو رذيلة شخصية ، وذاك القدرى
Jacques le Fataliste مسوق حقا بواسطة القدر le Fatum .

وتتصف الأخلاق عند هؤلاء الفلاسفة بأنها أخلاق نفعية نسبية

مخففة بفكرة فعل الخير . وهذا يصدق بوجه خاص على ديدرو ، بيد أن هذه الأخلاق النفعية تطامن من غلوائها أيضا أخلاق الانفعال ان صح هذا التعبير . وديدرو يتفق في هذه النقطة مع هلفسيوس فهو يقول : ان الانفعالات هي مصادر الملذات جميعا . (أما هلفسيوس فكان من الممكن أن يقول : « الملذات هي مصادر كل الانفعالات ») . والحق أن الانفعالات الهائلة هي وحدها التي تستطيع أن تصل بالنفس الى عظام الامور ، وبدونها لا توجد افكار سامية .

والقوتان اللتان تسيطران على الانسان - عند دولباك - هما حب الذات والتعاطف ، وهو في الأخلاق يؤكد - من ناحية - أهمية السعادة : « اذا كانت الرذيلة تجعل الانسان سعيدا ، فليجب الانسان الرذيلة » كما يؤكد من ناحية أخرى ، أهمية دور التشريع ، اذ لا بد من قدر معين من القهر الاجتماعي لكي تخضع المصلحة الخاصة للمصلحة العامة . وكذلك يؤكد دور المجتمع ، والتقدير الاجتماعي ، ويؤمن - باكثر من ايمان دولباك - بتأثير التربية .

واذن فالاتجاه الذي يسود هذا النوع من علم النفس ومن علم الأخلاق هو الدور الذي ينسب الى الميول ، والى المصلحة أو الاهتمام وهم في ذلك متأثرون ب « لاروشفوكو » ، بوجه خاص .

ويعتقد هؤلاء الماديون أن الناس يستطيعون أن يتجهوا صوب المساواة ، فضلا عن ذلك فلا وجود لعدم مساواة حقيقية ، فكل انعدام للمساواة انما يأتي من التربية السيئة .

والواقع أن لبعض العناصر التي نادت بها هذه الفلسفات قيمة باقية ، فدولباك قد تنبأ ببعض آراء برجسون حينما أنكر فكرة انعدام النظام ، وحين رأى أن الدورة الحيوانية تركز في مجهودها وفي سورتها على الدورة النباتية . وديدرو بتأكيد لفكرة الاتصال

وفكرة الميل tendance (« الأنواع ليست الا ميولا » ، « ما أنا الا ميل ») وبفكرته القائلة اننا نتذكر كل شيء ، كان يسير على الطريق الموصل من ليبنتس الى برجسون .

وهكذا يتضح لنا مدى صغوية تحديد الفئة التي ينتمي اليها ديدرو بوجه خاص ، فليس العقل التحليلي هو الذى يتبدى فيه ، أو يتبدى فى غيره من الماديين ، بل ان أبرز ما فيه هو ضرب من العبقرية التركيبية . وقد كان - من جهة أخرى - صديقا لروسو وملهما له فى وقت ما . والواقع ان النقاط المشتركة بينهما وبين كوندياك أو فولتير قليلة ، فهو فى أحيان كثيرة يقترب من روسو ، أو حتى من الرومانتيكيين ، حين يمتدح الالهام ، أو حين يكتب قائلا : « ان كل شعر انما هو حلية emblématique » .

وأخيرا ينبغي أن نضيف الى هؤلاء الفلاسفة أشدهم جرأة ، وربما أقربهم الى طابع الفيلسوف الحق ، مع أنه يكاد يكون مجهولا غداة الحرب - وأعنى به دوم ديشان Dom Deschamps الشيعى البندكتى المادى المعادى للدين ، والهيكل قبل هيكل . فقد بدأ بالواقعية الاسكلائية ، وبين أن الكل يختلف عن عناصره ، ثم اتجه صوب فكرة الكل الشامل ، أو ما يسميه بالعمومية الشاملة التى هى كلها روابط وعلاقات . وفى رأيه ، كما فى رأى ديدرو ان الاتصال لا ينقطع الا بالنسبة الى عيني الجسم ، ولكنه يذهب الى أبعد من ذلك ويؤكد أن الاهتمام الزائد بحاسة الابصار قد زيف جميع منظورات الفلسفة . وهو يضعنا فى حضرة الوجود ، الوجود الذى يثبت وينفى فى آن واحد العنصر الميتافيزيقى والعنصر الفزيائى ، وهما العنصران اللذان ينفى أحدهما الآخر ، فهو يقول فى صيغة هيكلية : ان الوجود هو الذى ينفى الأضداد باثباتها . وهو يرى فى كل مكان - مثل هيكل - قوة ذلك العامل الذى يسميه بالسلب ، أو ال «لا» التى تصنع حركة العالم . ويؤدى به تفكيره

الى العودة الى آراء نيقولا دي كوزا Nicolas de Cuse في اتفاسى
الاضداد . ولكنه لا يقف عند هذا الاتفاق ، وانما يتابع تفكير
أفلاطون في محاورة بارميندس ، فىرى فيما وراء الكل الذى هو هذا
الشيء وسواء معا ، بل هو كل شيء - يرى ما يسميه « بادل 'Tout
فى مقابل ما يسميه كل شيء le tout ، أى الموجود بلا نسب كما
تصوره جان سكوتون اريجيننا ، والموجود السلبي . والاله غير الخالق
non-créateur وبيننا يربط ديكرت بين فكرة اللا متناهى
والكامل ربطا عميقا ، فان دوم ديشان يفصل بينهما فصلا قاطعا :
فاللا متناهى هو سلب الكامل « والكل الشامل سلب لكل شيء » .
وهكذا نصل الى ما يسميه « بالوجود المتجاوز للأخلاق
l'être méta-moral » وينبغى الجمع بين هاتين الفكرتين
المتناقضتين : فكرة الكل le tout وفكرة « كل شيء le Tout »
وكذلك الوجود الداخلى فى علاقة ، والوجود بلا علاقة - ينبغى الجمع
بينهما فى ضرب من التساؤل والبحث المستمر . « انه لا شيء
بالنسبة لنا .. ولم يتوقف قط عن أن يكون موضع سؤال بالنسبة
لنا » . وهكذا يعبر دوم ديشان فى صيغة وجودية (وبسكالية)
عن موقفه الأنطولوجى .

ومن هذه الأفكار الميتافيزيقية يستخلص دوم ديشان من جهة
تصورا للعلم من حيث انه لا يعدو أن يكون تقريرا ، كما يستخلص
من جهة أخرى مجموعة من النتائج الاجتماعية والأخلاقية . فلا بد من
توحيد الناس فى انسان واحد ان صح هذا التعبير ، والنساء فى
امرأة واحدة ، والغاء كل تفاوت فى المساواة ، والقضاء على الملكية أو
ما يسميه رذيلة الملكية ، ومحو طبقة العاطلين بما فى ذلك رجال
الأدب ، وعلى وجه الخصوص الغاء طبقة الكهنة وطبقة الجنود الذين
يجمع بينهم اضطهاد الشعب ، وإزالة القوانين ، وانكار فكرة الله التى
تنظر فى المجال الفئسفى فكرة الملك فى مجال العلاقات الانسانية .

ولقد كان الخطأ الذي وقع فيه دولباك - في نظره - هو أنه ناضل القوانين الالهية ، دون أن يناضل ضد القوانين الانسانية . وخطأ روسو هو أنه ناضل ضد القوانين الانسانية دون أن يناضل ضد القوانين الالهية ، أما دوم ديشان فقد دعا الى الثورة على هذين النوعين من القوانين ، ذلك أنه يرى - شأنه في ذلك شأن وليم بليك - أن نتيجة القوانين هي الشر (١) .

وهكذا نفهم سبب حنق فولتير على الماديين الذين تشككوا في تصوره للعالم وهو التصور المبني على العلل الغائية وعلى العقل السليم فهو يتحدث عن ذلك المأفون لامترى . وحين سأله دولباك عما اذا كان الصانع الذي أحدث الكون خارج العالم أم داخله ، أجاب بقوله : « أعلينا نحن أن نجد له مكانه ؟ ان عليه هو أن يعطينا مكاننا » . وما كان بوسويه ليستطيع أن يجيب اجابة أفضل من ذلك . وهو يضيف : « أنت تعترف بالله على الرغم منك (لأن دولباك قد وصف الطبيعة بأنها مفكرة نشطة) . ويعتقد فولتير أنه مما يند عن التصور أن ينتج كائن بلا عقل ، كائنات ذات عقل . وهو يدافع ازاء الجميع وضدهم عن وجود الله ، قائلا : « حتى اذا كان البناء مصطبغا بدمائنا ملطخا بجراثمنا ، فان ثمة معماريا شيد هذا البناء » وهو يحتاج على الفكرة القائلة ان النظام لا يحتاج الى تفسير، وينكر وجود اتصال مطلق بين العضوى واللاعضوى . « هل رأينا قط حجرا يشعر ويفكر ؟ »



وقد ظهرت فيما بعد عند كابانيس بعض من هذه الاتجاهات المادية على الأقل ، وهو يدخل بعض التعديلات على نظريات كونددياك

(١) راجع كتاب « الملعب الحقيقى Le Vrai Système » بقلم دوم ديشان ، نشره جان توما وفرانكو قنتورى (طبعة دومف Droz ، باريس ١٩٣٦) .

فليس من الممكن فصل احساس ما عن الاحساسات الأخرى أو عن الطبيعية المادية . وهو يؤكد أهمية الاحساسات الداخلية الى جانب الاحساسات الخارجية ، ويفصل بين القابلية للانارة (أو القدرة على الاستجابة) وبين الحساسة ، ويدرك تعدد مراكز الوعي ، وبذلك يزود مين دى بيران Maine de Biran بنقطة بدايته . وعن طريق فصله بين الأنا الذى يسلك وفقا للعادات والأنا الذى يفكر - متغقا فى ذلك مع بعض أفكار كوندياك - فانه يمهّد أيضا كما لاحظ اميل برييه Emile Bréhier لبعض مفاهيم دى بيران .

انه يقول حقا : « ان الأخلاق فزياء » و « الفكر نتاج المخ » ، ولكننا نرى فى الوقت نفسه كيف أن نزعتة المادية - لأنها مادية رجل علم - أكثر دقة من مادية الفلاسفة . والواقع أن كثيرا من ضيغ كابانيس أقرب الى الوضعية منها الى المادية ، بحيث أن تأثير كابانيس الذى امتزج فيما بعد بتأثير بيشا Bichat (الذى يصير على أن يفصل داخل الانسان بين حياة الحواس وحياة الأعضاء التى هى أكثر استمرارا) قد أسهم فى تكوين نظريات أكثر مرونة .



ويكاد يكون من العبد أن نبين تقائض فلسفة القرن الثامن عشر ، وحتى اذا نجينا جان - جاك روسو جانبا ، فانا نرى هذه الفلسفة تؤكد التحليل مع كوندياك ، والتركيب مع ديدرو ، وتؤكد الها منفصلا عن العالم مع فولتير ، والها حالا فى العالم مع ديدرو وهلفسيوس ، وتؤكد حقائق مطلقة مع فولتير على الرغم من نزعتة النسبية كما تؤكد النسبية الكاملة ، أو التى تكاد تكون كاملة مع الماديين . والواقع أننا نجد عند هؤلاء الفلاسفة جميعا ، بل ولدى كل واحد منهم ، تأكيدات متناقضة بشأن موضوع التقدم والتفاوت ، والأخلاق ، اذ أنهم يبدوون غيريين متطرفين أحيانا ، وأنانيين عنيديين أحيانا أخرى . ولا توجد سوى نقطة واحدة يبدو أنهم متفقون عليها

جميعا ، وهي انكار الحرية النفسية ، وتأكيد الحرية والتسامح
يوصفه قيمة valeur .

وهكذا يبدو أن فكرة العقل السليم le bon sens تحتل
تاويلات عديدة عند هؤلاء المفكرين المختلفين حين نقارن بعضهم
بالبعض الآخر ، وأحيانا عند فولتير حين نقارنه بنفسه .

كما يتضح لنا أن فلسفة العقل هذه ، هي بطبيعتها نفسها
فلسفة مائعة ، ذلك أن العقل لا يولد من نفسه ، وخاصة عند أمثال
هؤلاء التجريبيين ، إذ لا بد من ربطه بالاحساس كنقطة بداية ، أو
بالرغبة وباللذة كنقطة بداية ونقطة نهاية . وفي كلتا الحالتين ينبغي
أن نصل الى نوع من المادية ، اللهم الا اذا أردنا أن نبقي - مع
كوندياك - داخل الحدود الوضعية .

وسنرى أن ورثة هذه الفلسفة يذهبون صوب المادية تارة ،
وصوب الوضعية تارة أخرى ، وصوب نوع من الرومانتيكية العاطفية
تارة ثالثة .

وفي نهاية القرن الثامن عشر ، تتحقق من جديد في
كوندورسيه Condorcet روح الانسكلوبيديا (الموسوعة) في
صورتها الحالية ، لا في انحرافها المادي ، وانحرافها في التركيب ،
أو في بداية انحرافها في النزعة التحليلية عند كوندياك . ذلك أن
كوندورسيه يعود الى فكرة دالمبير : « بقدر ما نعرف من علاقات أكثر
بين عدد أكبر من الموضوعات ، نصل الى حصرها تحت تعبيرات أقدم
بساطة » . ولما كان إخلاصه لروح دالمبير أكثر من إخلاصه لغيره من
الموسوعيين ، فقد أكد القيمة العليا للرياضيات ، كما أكد دور
التربية ، شأنه شأن غيره من فلاسفة القرن الثامن عشر في جملتهم .
وفي الوقت نفسه نجده يلقي ضوءا متزايدا على عناصر
الوضعية التي كانت متضمنة عند كوندياك وفولتير وديدرو ، فيقول :-

« لا تستطيع الروح أن تستنفد كل وقائع الطبيعة أو حتى كل العلاقات الكمية . »

كل هذه الأفكار التي يدعو اليها دالمبير قد وضعت في خدمة فكرة التقدم غير المحدد ، وهي الفكرة التي تظهر لديه في أعم صورها .

أما مجموعة المفكرين الذين أطلق عليهم نابوليون تسمية *ténébreux métaphysiciens* ، هي «الميتافيزيقيون المظلمون» ، وأعنى بهم الايديولوجيين *les idéologues* ، فيرتبطن بفلسفة كوندياك أكثر من أية فلسفة أخرى . فقد عاب دستوت دي تراسي *Destut de Tracy* على كوندياك - تحت تأثير كابانيس - أنه لم يعرف أن في الروح الانسانية ملكات متعددة أخرى لا تقل تأصلا عن غيرها : مثل ملكة الإرادة والحكم ، فضلا على ملكة الاحساس . وهو يؤكد - مثل كابانيس أيضا - أهمية الشعور بالمقاومة . وهو يوضح - من جهة أخرى - وحدة الملكات التي فصل بينها كوندياك أكثر مما ينبغي ، ويذهب الى أن كل كلمة انما هي حكم . وهكذا ، فكما اكمل كابانيس فلسفة القرن الثامن عشر بتأكيده للاشعور والغريزة ، فإن دي تراسي قد اكملها بتأكيده للحكم وللتنشيط العقلي .

وهنا أيضا نرى مدى صعوبة التصنيفات وزيفها هذا اذا نظرنا اليها على أنها أساسية ، إذ أن دستوت وكابانيس يمهدان الطريق لبيران الذي يعد استمرارا لهما وخصما في الوقت نفسه .

وقد تركت فلسفة القرن الثامن عشر هذه آثارا هاما في الأدب ، وتوضح هذه الآثار أولا في «هرمس» للشاعر شينييه *Chénier* حين يكتب قائلا :

« في السيول torrents الجارفة العميقة من النور الأبدى »
أو حين يقول :

« أرى الوجود والحياة ومنبعهما المجهول »

في أنهار الأثير التي تسرى خلالها تلك العوالم جميعا . »

فهو انما يعبر عن فكر الفلاسفة . وكذلك لا يمدن أن يفهم
استندل الا بكوندياك والايديولوجيين . وحين يكتب جيراردى نرفال
قائلا :

« نتمو روح خالصة تحت قشرة الصنخور ، »

فانه يردد بذلك فكرة مماثلة لافكار ديدرو .

ولا ننسى أن جيفرسون Jefferson في معرض حديثه عن
كتاب «عناصر الايديولوجية» لدستوت قال انه : « يأمل أن يصبح
هذا الكتاب مرجعا لطلابنا ، ولرجال الدولة » . ويجمع توماس بين
Thomas Paine روح الثورتين ، وهكذا لا نحس بتأثير القرن
الثامن عشر في الأدب وحده ، وانما هو أصل من أصول الثورتين :
الأمريكية والفرنسية .

تبعنا التيار الذي يتجه من جاسندى وفونتيل الى كابانيس
والايديولوجيين . وهو التيار الذي سيستمر فيما بعد في مؤلفات
لدانتك Le Dantec التي تجمع بين البساطة والروعة . ومع
ذلك فقد كان بيرويل Bérulle يعيش في عصر جاسندى ، كما
أن كل حركة النزعة الانسانية المخلصة التي درسها الأب بريمون
l'abbé Bremond كانت معايشة لفكر الاباحيين . وكما تعقبنا
الحركة الأولى ، نستطيع أن نتعقب الثانية حتى روسو ومين دي بيران
مارين ببواريه Poiret ذلك المتصوف الذي تابع في البداية

مدرسة ديكاوت ، ثم أصبح فيما بعد تلميذا لبيمه Boeme ومارين كذلك بفيلون M'énélon الذى كان يضع نفسه : « فى المجهول الالهى حيث يريد أن يفقد نفسه الى الأبد » ، أو على الأقل كان يضع نفسه هناك أحيانا . ومن المستحسن أن نذكر الى جانب اسمه اسم مدام جيون Guyon ، ذلك لأنه إذا كان تأثير فينيون يتردد مرة أخرى عند مين دى بيران ، فإن تأثير مدام جيون يتردد عند ذلك الفيلسوف الذى يمكن أن نعتبره ذروة هذا الاتجاه ، وأعنى به برجسون . ومن الملائم بلا شك أن نضع هنا اسم فوفنارج Vauvenargues الذى تركز تفكيره الاخلاقي على القلب ، والذى كان وارثا لبسكال وملبرانش معا ، وبطلا من أبطال نيتشه فى الوقت نفسه .

ولقد أدت قراءة كتاب « الروح » لهلفسوس الى ابعاد جان جاك روسو عن الماديين ، فهو يقول : « ان الماديين يعترفون بوجود نفس للأحجار ، ولكنهم ينكرونها على الانسان . » أما كوندريك ، فيظل فى نظره تجريديا . فما يبحث عنه روسو هو الأصول الأولى . أما نحن فقد أفرطنا فى العلم ، ذلك أن شدة حرصنا على دراسة الانسان جعلتنا - بمعنى ما - فى حالة لا تسمح لنا بمعرفته ، فهو يريد العودة الى الطبيعة ، غير أن هذه العودة لن تجعلنا نصل الى المرحلة الأولى التى كنا فيها ، بحيث أنه يتصور مراحل ثلاثا ، وهذه الفكرة عن المراحل الثلاث التى يجب أن يمر بها الانسان كانت موجودة من قبل عند أفلاطون ، وسيكون لها تأثيرها على هيغل .

ويريد روسو أن يخلص الانسان « من ذلك الجهاز المرعب الذى هو الفلسفة » . فالقلب يصبح الآن المصدر الأكبر للبيئة (كما هى الحال عند بسكال) وهو يؤيد - معارضا فى ذلك دولباك ولامتري - ضربا من البرجماتية الوجدانية (ليس المهم أن نعرف ما هو صادق ، بل ما هو نافع) . وهكذا يعطينا قسيس اقليم

سافوا هذا شعورا بأننا نوجد في عالم نألفه ونرتاح اليه ، ولم يقذف بنا أو نضيق فيه . وهذا هو موضع الاختلاف بينه وبين بسكال .

ان الكلمة تقول للمبرانش : « لو كانت لديك فكرة عن نفسك ، لما استطعت أن تفكر فيما عداها . » أما روسو فيكتب قائلا « كيف تكون لك نفس ولا تعجب بها ؟ » وهو يعبر عما يمكن أن نسمه تصوفا لديه في كتابه « أحلام سائر وحيد » *Rêveries d'un promeneur solitaire* فهو يعانى : « مواجد ، وأفراحا لا سبيل الى التعبير عنها ، تذيبه - ان صح هذا التعبير - فى نسق الكائنات ، وتجعله هو والطبيعة بأسرها شيئا واحدا » . عندئذ يتحدث الشعور باللامتناهى بصوت مرتفع غاية الارتفاع فى نفس روسو . « ان قلبى المنحصر فى حدود الكائنات يجد نفسه فى مكان أضيق من أن يسعه ، اننى اختنق فى الكون ، ولكم وددت أن أقذف بنفسى فى اللامتناهى . »

وهو يبحث فيما وراء الطبيعة وفيما وراء نفسه ، وفيما وراء ذلك الاله الأبوى الذى يؤمن به قسيس سافوا - يبحث عن اله شبيهه باله اللاهوت السلبى ، ويكتب قائلا : « انه يفلت منى ، وروحي الحائرة لم تعد تشاهد شيئا » .

وقد أشرنا من قبل بكلمة الى الثورة الفرنسية ، ولكن كيف نفسرها ان لم نضع فى اعتبارنا نظرية « العقد الاجتماعى » التى بواسطتها ينتقل الفرد سيادته الى الدولة ؟ ان فكرة الارادة العامة عند روسو ، وهى الارادة التى لا يمكن ردها الى مجموع الارادات الجزئية - تفسر فى الوقت نفسه وقائع كثيرة من الثورة ، كما كان لها تأثيرها على نظرية الفكرة *Idée* عند هيغل .

ولقد أوضحنا تأثير بسكال ولبرائش على روسو ، بيد أن

روسو يعد نقطة بدايه اثر مما يعد نقطة نهاية . رخلفاؤه المباثرون
مثل برناردان دى سسان بيير Bernardin de Saint-Pierre
الذى كتب « مسرات الجهل » Plaisirs de l'ignorance
وفيدا، Fidèle ولاهوته التجريبي ، لا يعطيان سوى فكرة محدودة
عن هذا التأثير الذى يبسط جناحه فى مستهل القرن الثامن عشر على
جميع البلاد .

والحق أنه ما من كاتب فرنسى - اللهم الا ديكارت - كان له
حتى فى المجال الفلسفى تأثير أعظم من تأثير روسو .

وهو يعد من نواح كثيرة مستبقا لكانت ، اذ اثر عليه تأثيرا
عظيما بتأكيديه لأهمية الحكم ، وبتلك الكلمة الصغيرة يكون est
التي هى علامة على نشاط الانسان ، وهى تنفيذ لكل نزعة يقول بها
كوندياك ، ورفضه للمذاهب الأخلاقية التي لا تصدر عن الفرد
نفسه ، وبتمجيد الضمير ، تلك الغريزة الالهية ، وبنظرية
المسلّمات postulats ، التي نجدها ضمينا عنده ، والتي
توسع فيها كانت ، وبصياغته قبل كانت لفكرة الاستقلال الذاتى
autonomie اذ قال : « الطاعة للقانون الذى يضعه الانسان هى
الحرية . » وهكذا نجد تأثير روسو أصلا من أصول « نقد العقل
الحالى » فى تأكيد هذا الكتاب الأخير لاستحالة رد « الحكم » الى شىء
غيره ، كما أنه أصل من أصول « نقد العقل العملى » فى الوقت
نفسه .

وفضلا عن ذلك ، فان روسو أقرب الفلاسفة جميعا الى الشعور
الحالى بالوجود . فهو يصف لنا تلك اللحظات التي نشعر فيها
بمتعة وجودنا دون أن نشق على أنفسنا بالتفكير فيه . . فياله من
تنوع فى الفلسفة الفرنسية ! لقد تأسست هذه الفلسفة على الفكر
بديكارت ، وها هى ذى تقوم على حالة تكاد تكون غريبة عن الفكر .

وعلى حين أن ديكرت كان يقول : « أنا أفكر ، إذن فانا موجود » .
فاننا في تلك الحالات التي يصفها روسو نقول « أنا موجود لأننى
لا أكاد أفكر ، بل يمكن أن نقول : لأننى لا أفكر » .

وما أبعدنا فى ذلك عن يسكال ، ما دمنا نجد لذة فى ذلك
الشعور ! ولكن ، ما أقربنا الى فينيلون ! فلم يعد ثمة تسابق نشط
فى داخل نفسى ، ولا وجود الا لحركة مطردة متصلة خارجية تبعث
فى نفسى اتصالا أو استمرارا داخليا . . . فما أقربنا حقا الى فينيلون
وكذلك الى برجسون فى كتابه المعطيات المباشرة ، للوعى
Données immédiates de la conscience

كل ما فى الأمر أن الوصف يختلف ، فبدلا من الالاح على
التدفق l'écoulement ينظر روسو الى هذه اللحظات على أنها نوع
من الحاضر الأبدى ، الهابط من السماء الى الأرض ، فالسعادة تدوم
أبدا « دون أثر للتعاقب » . وهنا نحس « بشعور الوجود »
le sentiment de l'existence ، ونلمس أعماق النفس ، وبهذا
يتأسس ضرب من التصوف الوجودى .

ومن الطريف أن ننتبه الى التنوعات التي أدخلت على «شعور
الوجود» هذا عند سينانكور Senancour وكونستان Constant
وعند شاتوبريان Chateaubriand حيث يسطبغ بالكأبة مع
ازدياد عمقه ، وعند موريس دى جيران Maurice de Guérin
وسوف نتبعه على الأخص عند الفيلسوف مين دى بيران .

وهكذا امتدت فى القرن الثامن عشر عقيدة ديكرت عن الأفكار

الواضحة المتميزة ، وإن أصبحت في كثير من الأحيان سطحية الى حد ما ، وازداد من ناحية أخرى عمق بعض عناصر فلسفة خصمه جاسندي ، كما وسع روسو نطاق جوانب معينة من فكر بيرول وفينيلون (١) .

(١) أسس هرودي سيثيل Hérault de Séchelles أخلاقا من القسود الفردى . وضخم الماركيز دى ساد مفهومه القاسى حتى جعله مفهوما. كليا ، وإن عوضه من ناحية أخرى بأفكاره من المساواة .

القرن التاسع عشر والقرن العشرون

عند « مين دي بيران » نبلغ قمة من قمم الفلسفة الفرنسية . ولقد تتبعنا تيارين يتجه أحدهما صوب كوندياك وكابانيس والايديولوجيين : ويسير الآخر نحو فينيلون وروسو . وقد بدأ فكر دي بيران مقتربا من فكر كوندياك وكابانيس والايديولوجيين ، ولكنه اقترب أخيرا غاية القرب من فكر بسكال وفينيلون . فهو يقول : « ان فلاسفة القرن الثامن عشر لم يعرفوا الانسان » ، « التحليل يعمل على تبخير العاطفة » ، أما روسو فانه « يخاطب قلبي » ثم يأتي البروافيون ، ويليههم لبينتس ، وفي نهاية حياته ، كان يقرأ - بوجه خاص - بسكال وفينيلون .

والحق ان القارئ يستطيع أن يهتدى الى عاطفة الوجود - منذ السطور الاولى من « اليوميات » - تلك العاطفة التي تحدثنا عنها بمناسبة الحديث عن روسو . « ان كل ما يمسه الحواس يحمل الى

قلبي شيئا لا أدريه من العذوبة والأسى . فكم من عواطف مبهجة قد
تعاقت عليها ؟ ولو أننى استطعت أن أجعل هذه الحالة دائمة ، فأى
شئ ينقص سعادتي ؟ »

ويرجع بيران الى مبادئ فلسفة القرن الثامن عشر لى
يستطيع أن ينقدها . فهو يعارض كوندياك الذى يرى أن كل شئ
عقل ، حتى الغريزة ، كما يعارض روسو الذى يقول عنه دى بيران
ان كل شئ بالنسبة اليه غريزة ، حتى العقل . والظاهرة التى تسمح
له بكشف ثنائية (أو ازدواج) فى داخل الحياة الحسية ، التى كانت
تبدو شيئا بسيطا غاية البساطة فى نظر لوك وكوندياك - هذه
الظاهرة هى العادة . فالعادة تضعف الاحساسات ولكنها تشيخ
الادراكات . وعن طريق العادة نتعلم أن نرى رؤية أفضل ، هذا اذا
ضعفت احساسات النظر الأصلية ، ذلك لأن الجهاز الحركى هو الذى
يمارس فاعليته فى الادراك ، ومن خلال هذا الجهاز تعمل الارادة .

والحق أن الاهتمام الذى أبدته الفلسفة الفرنسية فى القرن
التاسع عشر بملاحظة العادة ، هو من السمات الغربية لهذه الفلسفة
فقد أسس عليها بيران ورافيسون ، بل بوترو وبرجسون ، شطرا
كبيراً من فلسفاتهم .

ويرى مين دى بيران أن العادة تؤدى بنا الى شئ آخر غير العادة،
هذا الشئ الآخر المختلف ، هو المجهود . والمجهود هو ما يسميه مين
دى بيران بالواقعة الأولية للحس الباطن *le fait primitif du sens intime* ، ففى باطن ذلك الأنا الحقيقى الذى يتحقق فى المجهود ،
نجد فكرتى العلة والجوهر . أما المذاهب القائلة بالأفكار القطرية
والاحساسات فانها تنحى جانبا المفاهيم الأولية أو تشوه طبيعتها،
ذلك أن العلة والجوهر ليسا تجريبتات ، وليسا أفكارا ، كما أنهما
ليسا أشياء ، أو موضوعات من الخارج .

وتبين لنا ملاحظة العادة أنه ينبغي أن نحال الفكر بطريقة تختلف تمام الاختلاف عن طريقة الايديولوجيين ، وإن كانوا هم أنفسهم ومعهم كابانيس قد مهدوا الطريق في هذه النقطة . فمن الواجب أن نميز في الفكر بين ما هو سلبي وما هو ايجابي .

فالإيجابي ينقلنا الى ما وراء العضوى . وأتد كان كابانيس يقول : انه كل « ما فينا عضوى . أما مين دى بيران فيقول : كلا ، هناك القوة فوق العضوية hyper-organique

ان فعل القوة فوق العضوية هو ما يوجد في أعماقنا - وبهذا المعنى كان هوبز على حق عندما قال لديكارت ان فكرة الجوهر فكرة مستعارة من المادة ، ونحن نستطيع على الاقل أن نطبق نقد هوبز على فكرة عن الجوهر غاية في السلبية . وبهذا المعنى أيضا يكون « كانت » على حق في معارضته لديكارت . ويقول مين دى بيران : « اننى من أجل ذاتى ، Je suis pour moi-même ولكننى لست فى ذاتى en moi-même ، والخطأ الذى وقع فيه ديكرت كان هو خلطه بين هذين الأمرين .

والواقع أن فكرة الجوهر عند ديكرت ، وهى فكرة مفرطة فى المادية ، هى التى تفسر لنا كيف أمكن الانتقال من فلسفته الى النزعة المادية ، تماما كما أن فكرة العلة عند ملبرانش وهيوم - تلك الفكرة التى كانت خيالية أكثر مما ينبغى ، ومصطبغة بصبغة ارادية وعقلية غير كافية - هى التى تفسر لنا اصطدامهما بمشكلة العملية . فقد ظن هيوم خطأ أنه ينبغى معرفة وسائل تنفيذ شيء ما معرفة موضوعية لكى نريد هذا الشيء . أما ملبرانش فقد أدرك - عن حق - أن الوعى لا يمكن أن يصير موضوعيا ، ولكنه أخطأ حين رأى فى ذلك مظهرا للنقص فى الوعى . وأما ليبنتس وكوندياك فقد وقعا ، على الرغم من تعارضهما الظاهرى الحاد - فى نفس خطأ البحث

عن الهويات *identités* ، والرغبة في تأسيس علم جبر للاحساس
وللقضية . فهل نقول ان « كانت » على صواب ؟ أجل ، انه على
صواب في وقوفه ضد الافراط في النزعة الجوهرية عند ديكرات
وليبنتس واسبنوزا ، بيد أن مذهبه ، بصورة (صور الحساسة)
ومقولاته ، ما برح مغرقا في التجريد .

لا بد أن نتخلص اذن من أية فكرة مكانية عن الجوهر : « فالجوهر
- مفهوما على أنه شيء سلبي - لا يوجد نمطه في الشعور ، كما أنه
يفلت من وجهة النظر الباطنية . » ومهمة الفيلسوف هي أن يرى
مم يتكون الشعور ، لا في مطلق الوجود الذي نفكر فيه ، ولكن
في مطلق الوجود المفكر .

فاذا تناولنا فكرة العلية راينا أنه كما كان لديكرات ،
ولميرانش بخاصة فكرة موضوعية أكثر مما ينبغى عن الجوهر ،
فكذلك كان خطأ هيوم هو عدم اعترافه بما للشعور من ميزة فريدة
هي ملاحظته لنفسه أثناء ممارسته لنشاطه . ولا شك في أننا
لا نستطيع ، كما يقول بيران ، « أن نكون صورة أو تمثلا
représentation خارجيا للوسائل التي تستطيع بها النفس أن تؤثر
في الجسم ، ولكن ألا يوجد شيء آخر الى جانب هذه المعرفة
الموضوعية أو التمثلية ؟ ألا يوجد احساس بالوحدة والعلية ، أو
ما يسميه هوايتهد عن حق « بالفعالية العلية » *causal efficacy*
في مقابل « التلقائية البصرية » *visual immediacy* (أى المعرفة
الموضوعية أو التمثلية) ؟ الحق أننا نظن أننا نستطيع ان
هوايتهد أو برجسون ذاتهما عندما نقرأ بيران وهو يقول : ليس من
الواجب أن يجول المرء بنظراته خارج ذاته ، أو أن يخاطب
كل حاسة خارجية ، « وانما هناك نوع من الحدس الخارجى الذى
يقوم بضرب من التجريد لكل علة فاعلة » ، هذا الحدس يهتم بالكم

لا بالموضوع ، ولا بالواقعة *le fait* . والواجب على عالم النفس الميتافيزيقي - على العكس من ذلك - أن يرتد ببصره الى الباطن .
 ففي المجال النفسي ، يتطابق الوجود والظاهر ، ولقد كان الحُنا الذي يؤخذ على هيوم هو أنه لم يفتن الى ذلك ، وأنه أضفى عنى تكرار الظواهر أهمية يفتقر اليها . فاذا رجعنا الى أنفسنا ، ألقينا أن هناك لحظة لا نستطيع فيها أن نقسوم بمزيد من التحليل أو التفكيك ، وحينئذ نكون في بساطة بازاء وجودنا .

والحق أن معظم الأفكار التي نسميها فطرية - كما أدرك ذلك ليمانيس - تأتي من الوقائع ، ولا أعنى بذلك فكرتى الجوهر أو العلية اللتين تحدثنا عنهما من فورنا فحسب ، بل أعنى أيضا أفكار الوحدة والهوية والوجود . أو لنقل - بعبارة أدق - ان الأفكار لا توجد في جانب ، والسوقائع في جانب آخر . فييران قد أنشأ نزعة تجريبية جديدة أكثر اتساعا ، تجد فيها أفكار العقل مكانا في التجربة - مأخوذة بمعنى أشمل ، أو هو قد أنشأ - اذا شئنا - نزعة عقلية من نوع جديد تنبثق فيها الأفكار من الوقائع، النفسية والميتافيزيقية معا . وهكذا يناضل مين دى بيران دائما ضد الأنطولوجيين والتجريبيين في آن واحد .*

ان الجهد والتوتر الدائم ، حاضر فينا على الدوام . وليس الجهد نفسه شيئا بسيطا ، اذ أنه في جوهره علاقة ، وهنا نجد أنفسنا ازاء فكرة من أعبق أفكار مين دى بيران ، فالجهد علة لبعض النتائج الحادثة في الجسم العضوى . وهناك طابع مباشر يتسم به التمييز بين الذات والحد *le terme* ، وكذلك يتسم به اتحادهما في الوقت نفسه ، ولقد كان من العبث أن يتهمك « تين » على هذه اللفة فيما بعد : فما هنا رأى عميق وجديد .
 ان الجهد المراد *voulu* لا ينفصل عن المقاومة العضوية

والشعور بالآنا لا ينفصل عن الإدراك الحسى المباشر للجسم بمعناه الصحيح .

بل ان بيران يلقى أضواء عجيبة على ظاهرة التمثل او الاستيعاب appropriation التى يقوم فيها ما فوق العضوى بتمثل (أو استيعاب) العضوى فى ذاته ، كما تتلاءم نفسنا حين يقظتها مع جسمنا ، ان صح هذا التعبير .

ومن ذلك ينتهى الى النتيجة الآتية : « ان كل ألمصاعب التى يصطدم بها العلم تأتى من اننا نريد دائما أن نتصور بطريقة مجردة ما يعطى لنا - على نحو أولى وضرورى - فى علاقة . وهذه العلاقات لا تنحل أبدا الى حدود منفصلة يمكن أن نتصور الواحد منها بأكمله دون الآخر . » والحق اننا لا نستطيع أن نعرفها الا بالشعور ، فمن المستحيل اذن أن نحل مشكلة اتحاد النفس والجسم حلا موضوعيا . وهنا يعود بيران الى نظرية ديكرات فى اتحاد النفس والجسم ، بما فيها من مفارقة وعمق .

وهكذا فان ميتافيزيقا « مين دى بيران » هى فى جوهرها ميتافيزيقا للوعى ، وهذا ما تدل عليه جملة كهذه : « ان عيبا واحدا يشوب فلسفة كوندياك وميتافيزيقا الألمان ، وأعنى به أنه ليس من الضرورى بالنسبة الى العقل أن يعرف نفسه لكى يوجد بوصفه عقلا . »

وعلى هذا لم يتبق أمام مين دى بيران سوى أن يتابع تأمله فى سراديب النفس ، مختلفا فى ذلك أشد الاختلاف - كما هو واضح - عن الفيلسوف كما تصوره كوندياك ، فهو : « هادىء ، مستغرق فى أعماق الوجود وأعماق الآنا » .

ويؤكد بيران - شأنه فى ذلك شأن باركلى وبرجسون - أخطار اللغة فيقول : ان قوالب اللغة تضلل فى كثير من الأحيان ،

وما من شاهد أبلغ دلالة على تصور اللغة من تلك الاقصوصة القصيرة التي يوردها في يومياته عن لحظة مرت به في أمسية ٢٥ نوفمبر سنة ١٨١٧ : « في اليوم الخامس والعشرين أمضيت الأمسية عند الأب موريليه . ودارت مناقشة سيكلوجية ، وعلى حين غرة سألني صديقي العزيز « ما الأنا ؟ » فلم أحر جوابا . إذ ينبغي أن يتخذ المرء لنفسه وجهة النظر الباطنة للوعى ، واذ يتمثل عندئذ تلك الوحدة التي تحكم على جميع الظواهر على حين تظل هي ثابتة دون تغيير ، فانه يدرك الأنا ، ولا يجد ما يدعو الى السؤال عن ماهيته . »

ويناظر ألتصور الداتى للعلية فى المؤلفات الاخيرة لمين دى بيران على الأقل تصور ظاهرى *phénoméniste* للعلية فى العالم الخارجى ، ذلك انه « لما كان مبدأ العلية ذاتيا بطبيعته دائما ، فلا بد أن يترتب على ذلك انه لا يوجد الا بوصفه عنصرا متناظرا فى كل تجمعات الموضوعات ، او بالأحرى لا يستطيع ان يندرج بأية طريفة كانت فى تصنيفات الظواهر المماثلة ، ولا فى أى صورة من صور الحسابات العددية التى تعبر عن قوانينها » .
ويبين مين دى بيران كيف ان البحث عن العلى فى الفزياء لا يختلف فى جوهره أبدا عن العملية التى تقوم فيها بتكوين الفئات *des classes* ولقد استسبق مين دى بيران الفلسفة الحديثة فى مسألة أخرى كان فيها متأثرا بأفكار روسو ، هى انه يؤكد — كما يؤكد شيلر وهوننج وعلماء الاجتماع — أن الأنا لا يمكن ان يفصل عن « الأنوات » الأخرى . « ففى كل علاقة انثربولوجية ، لا يمكن أن يرد أى فاعل *agent* الى فرديته . وما يعرفه أو يشعر به نفسه ، يعرفه مع شخص آخر ، أو من أجل شخص آخر . »
وثمة قوة نفسية متوسعة فى ، تجعلنى انا ومن يماثلنى شيئا واحدا . وثمة تعاطف بدائى ، معاصر للوجود الفردى .

وقد كان على مين دي بيران أن يتساءل عن الكيفية التي تتخذ بها الافكار التي نستعيرها من ملاحظة الانا - كفكرة العلية وفكرة الجوهر - قيمة شاملة . وفي رأيه أن هذا نتيجة لما أطلق عليه اسم نسق المعتقدات الذي نتصل عن طريقه بالطلق . وبما أسماه « كانت » أفكار العقل . ومن هنا أيضا كانت اخطاء الميتافيزيقيين الذين يخلطون بين الانا الذي هو الذات النسبية القائمة بالمعرفة ، وبين النفس التي هي الموضوع المطلق للاعتقاد .

وهناك علاقة بيننا وبين الانا الدائم فينا ، أو بيننا وبين أنفسنا . وقد كتب مين دي بيران عام ١٨١٧ قائلا : « ان مطلق وجودي الدائم حاضر بالنسبة الى دائما ، والا ما استطعت أن احكم على ما يعتري وجودي الظاهري من ضروب التغير . وحضور هذا المطلق الثابت هو ما ينبغي أن يحمل العزاء اليه . » ولكن ما هذا المطلق ؟ « من المحال أن نقول ما كنهه . فالله وحده هو الذي يشعر به ويراه . » بيد أنني أعلم على الأقل أن لدى قراري fond من الافكار هي ، وان تكن كأنها مكتوبة في هذه اللحظة ، الا انها مع ذلك ليست أقل واقعية .

وبهذا النسق من المعتقدات نتمكن من تأكيد العالم الخارجي . ولكن بهذا النسق أيضا - نستطيع أن نؤكد كما رأينا لتونا - ما يسميه بيران بالانا الباقي ، وبالتالي نتصل بالله : « الله ، الانا ، الواجب : هذه هي المطلقات الثلاثة التي يرفعنا الشعور الدائب بها أو التأمل لها فوق مستوى الاحداث جميعا . » وهكذا تتكشف أمام أنظار بيران حقائق ثلاث معقولة ودائمة تناظر مسلمات كانت ، وينتهي الأمر بنزعته الكنتية الى نزعة صوفية ، والى تأكيد عال يستوعب بدوره نزعته ويدمجها في داخله ويتسامى بها .

وتناظر سيكولوجية الجهد هذه ، التي هي الفكرة الرئيسية

عند بيران - كما نتصورها عادة - أخلاق الجهد morale de l'effort وهو يقول : « ينبغي أن نعرف ما هو حر فينا ، وما هو ارادى فينا ، ونرتبط به وحده ، » وهو يذكر في سنة ١٨١٧ أن الإرادة كثيرا ما تركت جانبا . ويقول : « أن الانسان الأخلاقي يتطلع الى سسكينة النفس عن طريق انكار الجسد وكل الانفعالات العضوية . » ويؤكد في سنة ١٨١٩ أن هناك أفعالا هي نتاج لقوتنا الخاصة . ونحن أحرار في أفعالنا ، أحرار في عواطفنا الى حد ما . وفي يونيو سنة ١٨٢٠ كتب أيضا يقول : « أن وسببه النظر الصوفية التي تقضى على القوة أو التي تضعها كلها في الله تلقى الجوهر مع الأنا » .

ومهما يكن من امر فإننا نرى انى حد كان فلاسفه اندرن السابع عشر على خطأ في نظر بيران حين جعلوا من الإرادة والرغبة شيئا واحدا ، أو حين ادمجوا الاولى في الثانية . وهذا ما يفسر المناقشة العجيبة التي دارت بين مين دى بيران واستندال في عام ١٨٢٢ (١) ، تلك المناقشة التي لم يلتفت اليها أحد حتى الآن « أنكرو اليوم شخص أعتقد أنه ذو نزعة روحية امكان وجود طاقة بلا انفعال ، ويبدو انه قد ربط هاتين الفكرتين برياط وثيق . أما انا فقد دافعت بقوة عن الراى القائل بأنه حيث يكون ثمه انفعال طاغ ، لا تكون هناك طاقة حقيقية على الرغم من نزع الدلائل التي تشير الى بذل أعظم قدر من القوة . . . فالطاقة الحقيقية تستخدم في مغالبة الانفعالات ، لا في الاتقياد لها . »

هذا هو الجانب من مذهب بيران الذى يعد أكثر جوانب مذهبه شيوعا ، وذلك على الأقل فى أشد سماته سطحية . ولكننا رأينا فعلا كيف أنه يتجاوز بنظريته فى العلاقة - حتى فى ذلك

(١) أو لعلها مع شخص آخر يشابه تفكيره تفكير استندال شيئا قويا .

مجال أشد احوال الوجود ووفانا . انها حالة من حالات الحساسية الحيوانية يكون فيها الانسان بسيطا ، وان يكن مزدوجا بوصفه انسانا .

في تلك الحالات يختفى الزمان والمكان ، أو اذا كانا حاضرين ، فانما يكون ذلك على صورة مختلفة تمام الاختلاف عن تلك التي ندركها عليها عادة . ويقول بيران ان المكان أشبه بالوجه الذي لا ينفصل عن الحد اللاعضوي *terme inorganique* الذي تمارس عليه الارادة ، والزمان هو نفس الصورة التي يوجد عليها الانا حين يلاحظ نفسه أثناء الفعل . ويبدو ان ما اكتشفه مين دي بيران هنا هو المكان المعيش (*) *l'espace vécu* كما تصوره هوايتهد ، والزمان المعيش *le temps vécu* كما تصوره بروجسون فهو منذ عام ١٨١٣ يقول : « ان الامتداد المتشاكل المرئي المتحرك المتلون أو المحسوس ليس هو الماهية الحقيقية لما نسميه الجسم ، كما يعتقد العامة » .

ونتيجة لذلك فقد استطاع (اى بيران نفسه) ان ينشئ مرة أخرى على المذاهب المثالية والمذاهب الحسية في نفس الآن ، وذلك بأن جعلنا نشعر بهذا المتصل المقاوم الذى أعطى لنا ليبنتس أحيانا فكرة عنه ، والذي لا يمكن رده الى أحد نوعى المذاهب السابقين (أى المثالية والحسية) .

ان هناك لحظات تجد فيها الروح نفسها مختلطة بالجسم ، كما أن هناك حالات من الحساسية تعد غريبة على حساسيتنا الخاصة . « أن كل ما يحدث داخل الانسان ينتمى حقا الى الانسان بأكمله ، أعنى الجهاز العضوى الحى الذى تشيع

(*) تشيع ترجمة هذا المصطلح بكلمة « العاش » ، وهى خطأ ، وصحتها

« المعيش » .

فيه الحياة قوة خاصة . ولقد كان الخطأ الذى وقع فيه ديكرارت هو انه فصل عن نفسه او عن الشعور الذى لديه بفكره كل ما يتصل بالجسم . «

وترتبط هذه الملاحظات جميعا بالأراء السيكولوجية لمن دى بيران كما نكتشفها فى « اليوميات » . ذلك لأن فيلسوف الجهد قد وجد نفسه مضطرا الى هذا الاعتراف : « اننى أفتقر الى فكرة ثابتة ، والى هدف . » (٢٨ أبريل سنة ١٨١٨) و « أن كل مبادئى فعلى توجد خارجى » (٢٤ يناير سنة ١٨٢١) . وعندئذ كان فيلسوف الانا نادرا ما يشعر بأنه انا . « لقد كنت مرحا . . . قريير النفس ، انسانا جديدا تمام الجدة . . ولا بد أن تترك لى هذه الأمسية بعض الذكريات . . . فهى الأمسية الوحيدة الطيبة التى كنت فيها نفسى منذ مدة طويلة . . . » (٢٨ أبريل سنة ١٨١٨ . ولاغرب من ذلك أيضا ، أن يتكدر - وهو الذى يبدى كل هذا الاهتمام بالجهد - حين يشعر بأنه « فى حالة اجهاد » . « لقد حيل بينى وبين كل شىء اذ أننى فى حالة اجهاد » (٧ مارس سنة ١٨١٨) . والحق أنه ينبغى أن نفهم ما يعنيه : فهو يعنى حالة الاجهاد الذى لم يتوجه النجاح . ولكن فلنلاحظ الفقرة التى كتبها فى ٢٨ يوليو سنة ١٨٢٣ حيث يعود الى تناول هذه الفكرة والى تعميقها . فثمة حالة من السعادة لا ارادة تماما ، خالية من الجهد ، ومن أية عملية ايجابية ، ويشبع فيها احساس سلبى ، وحالة من الرضى تاتى نتيجة لسلسلة من الافعال التى نكدح من أجل الجمع بينها . والشىء الذى يبحث عنه بمزيد من اللهفة هو ومضات من المتعة والنشوة يتذوقها دون مجهود (٩ أكتوبر ١٨١٧) .

والواقع أن واضح نظرية المجهود أحسن بوجود ما يقاوم المجهود أكثر من أى شخص آخر سواه ، وواضح نظرية النشاط

الإيجابي قد مارس بلا انقطاع في نفسه تجربة السلبية . « ماذا فعلت لكى أضع نفسى في تلك الحالة الجسمانية والمعنوية الطيبة التى كنت عليها في الأيام السابقة ؟ وماذا فعلت حتى أضعها ؟ » (٢٤ أكتوبر سنة ١٨٢٢) وقد لاحظ منذ سنة ١٧٩٤ أنه : « لكى أحصل على ذلك الاحساس اللذيذ ، وعلى هذه السكينة الباطنة ، أشعر أننى لا أملك حيال ذلك شيئاً ، وأن نشاطى معدوم ، وأنى سلبي تماماً فى مشاعرى ، وأنى لست أبداً ما أطمح أن أكونه . » وهو يقرر أن تلك اللحظات السعيدة ترتبط بحالة من حالات وجوده المستقلة تمام الاستقلال عن إرادته . « لقد وجدت دائماً اننى كنت مسوقاً بمبدأ لم تكن لى سيطرة عليه قط . » ويذهب الى حد القول في ١٨١٦ : « هذه التجارب الباطنة المتصلة تجعلنى أشك فيما اذا كان هناك تأثير حقيقى للإرادة على الأفكار أو على الإدراكات الداخلية ، أو فى أن الإرادة حين تمارس على الكائن العضوى لا تكون نتيجةها الوحيدة هى كبت هذا التأثير العضوى ، وبالتالي أزاحة العقبة التى تقف فى وجه حدس الروح » وعلى هذا لا يكون للإرادة سوى فعل سلبي . وهو يكتب عام ١٨١٨ قائلاً : « ربما كان تكوينى أكثر ملائمة من تكوين أى شخص آخر لإدراك خضوع الحالة الأخلاقية لحالة جسمية معينة . . . فالجهود التى تبذلها النفس لا تغير شيئاً من حالتها الأساسية فى الإدراك الواعى أو فى الشعور . »

ولهذا رأى نتائج أخلاقية ، فقد كان يظن أول الأمر أن المشكلة هى قبل كل شيء أضعاف سيطرة الانطباعات التلقائية دون انقطاع . ولكنه بدأ منذ عام ١٨١٧ يظن الى أنه اذا كان ما تقدمه الفلسفة الرواقية من عزاء ونصح يصلح للأقوياء ، فإنه لا يمكن أن ينطوى على أى عون للمدنيين التعمساء . وكتب سنة ١٨١٨ قائلاً : الآن أدرك أنه من العبث السعى وراء السكينة بالجهود التى تبذلها الإرادة .

لقد ادرك اذن ان ضروب النشوة التي يمكن ان يصل اليها ولحظات السعادة التي يمكن ان يمر بها ترتبط بضعفه . « ان ضعفى هو الذى يجعلنى أشعر - بصورة أفضل - بتأثير روح ليست هى روحى » . والواقع أن القرار السلبي للنفس الذى اكدها من فورنا لا يمكن التغلب عليه الا بحالة سلبية أعلى . فوجود تلك الحالات الغامضة العنيدة التي تقاوم الإرادة كما تقول بها الرواقية هو الذى يودى به الى ادراك حالات أعلى . فهناك فوق السلبية الأدنى ، وفوق الفاعلية (الايجابية) توجد منطقة نالثة يمكن ان نسميها منطقة السلبية الأعلى *passivité supérieure* « هنا يمكن للمذاهب الفسيولوجية واللاهوتية - مهما بدا من تباعدها وتعارضها - أن تعود الى الانضمام فى فكرة واحدة هى فكرة قوة مستقلة عن ارادتنا ، قوة تعمل على تغييرنا على الرغم منا ، وتوقف عليها سعادتنا وتعاستنا ، بل هى التي تصنع وتحقق فينا أو فى جسمنا كل ما تقرره الإرادة » (١٨٢١) . هذه التعبيرات تعيد الى ذاكرتنا تفاصيل معينة من فلسفة ملبرانش . بيد أن مين دى بيران يعتقد - على خلاف ملبرانش - أن نزعات حساسيتى يمكن أن تصعد بى الى الله ، كما تستطيع القوة الالهية - من جهة أخرى - أن تتيح لى التغلب على بعض تلك النزعات .

وإذا كان من العسير غاية العسر الاتصال من مدرج المجهود الواعى بالمدرج الأعلى ، فإنه توجد سنى النفس من ذلك - اتصالات مباشرة بين المدرج الأدنى - الذى تنبهنا إليه من فورنا - وبين المدرج الأعلى الذى سنحاول استشفافه . وانا لنجهد أولئك الذين يملكون موهبة التنويم المغناطيسى يعرفون أسراراً معينة تستطيع بها نفس معينة أن تتصل مباشرة بنفسى أخرى ، وكذلك الحال عند الصوفية بوجه خاص . « بيد أن هذا كله ما برح غامضاً » .

على أن الله هو السند الذى نرتكز عليه : « فالإنسان فى حاجة الى سند خارج ذاته » . وعلى ذلك فإن الهدف الذى يضعه مين دى بيران ، فيلسوف الوعى ، نصب عينيه هو ايجاد رابطة بين القوى الغامضة للوعى الأدنى *infra-conscience* « أن كل ما فى الانسان من خير وسمو ، ياتى من أعلى ، وليس من صنعه » . فمبدأ المجهود أو الوعى فى المجهود يصدر عن « قوة أخرى » (١٨٢٠) . وهو يقول فى عام ١٨٢١ : « ينبغى أن يضع المرء لنفسه هدفا ، ونقطة ارتكاز خارج ذاته ، وأعلى من ذلك لكى يستطيع القيام برد فعل على تغيراته الخاصة » (١٨٢١) . مثل هذه العبارات تبدو قريبة غاية القرب مما انتهى ائيه فكر برجسون فى ختام حياته .

وهنا يلتقى أيضا بفكر ملبرانش : « فى هذا الصراع تبذل النفس مجهودا للرؤية ، ولكنها لا ترى ، وليست حرة فى أن ترى ، وإنما هى حرة فى بلل المجهود فحسب » (١٨٢٣) .

وهو يتجه فى الوقت نفسه صوب ضرب من الواقعية الميتافيزيقية شبيهة بواقعية ملبرانش أو بواقعية القديس أغسطين أو فيثيون : فإذا كان من الحق أن المجهود ليس الا سلبيا ، أعنى أنه ليس الا مجهودا نرفع العقبات « فلا بد أن تكون علة هذه الحدوس أو نتيجتها دائما شئنا واقعيا كالضوء » . « والأفكار أو التصورات العقلية المائلة أمام الأنا ، يراها فى ضوء باطن فيه ولكنة ضوء لا يصنعه ، وإنما يوجد فيه دون أن يكون هو ذاته » . وهذه النزعة الواقعية تحتل مكانا فى واقعية أهم . « فالأنا لا يصنع الضوء الحسى الذى يشاهده ، ولا يصنع الأصوات التى يسمعها ، وكذلك لا تصنع النفس الأفكار المتعلقة بالاشياء » (١٨٢٠) .

وهو يصف فى سنة ١٨٢٣ - على نحو أقوى من أى وقت

مضى - نشاط روحنا ونشاط الموضوع : « عندما تنقب في باطن الحقيقة لكي تتغلغل فيها ، تنقب هي أيضا في باطننا لكي تدخل في حوزة نفسنا » .

وكما توجد لديه نظرية في الأخلاق ، تقابل نظريته في الجهود ، فكذلك توجد أخلاق أخرى تقابل نظريته في اللامجهود non-effort . فهو يحاول أحيانا التوفيق بين الرواقية والمسيحية فيقول في عام ١٨١٩ : « نحن نستخدم الأفعال التي توجد فينا والتي تعتمد على إرادتنا لكي نثير مشاعر لا تعتمد عليها مباشرة ، وهنـه المشاعر المثارة تضيف بدورها على الأفعال الإرادية أو العقلية طاقة وثباتا لا يوجدان فيها » وكتب في عام ١٨٢٠ قائلا : « قد يكون الطريق مختلفا عند كل من ماركس أوريليوس وفينيلون ، غير أن نزوع النفس الذي يريد أن يبلوغه واحد » .

ولكنه يتخطى تماما عن الرواقية في أحيان أكثر . « ثمة شيء وراء الاستسلام *résignation* والصبر والسكينة ، هذا الشيء هو حب الألم ، والمسيحية هي وحدها التي يمكن أن تقودنا إلى هذا الحب » . وهكذا تفتحت أمام عيني مين دي بيران منذ ذلك الحين آفاق جديدة فقال : « ينبغي أن يعتبر الأنا نفسه بالنسبة إلى الله بمثابة ما يكونه هو ذاته بالنسبة إلى الجسم » . فيجب أن يترك نفسه ليدخل في سرورة الله ، وأن يشاهد في نفسه مولد ما يطلق عليه بيران لفظا يذكرنا باستندال وأن كان يتخذ عند الأول معنى آخر ، وهذا اللفظ هو « المشاعر السامية » (١٨١٩) *des sensations sublimes*

هنا نحن أولاء قد بلغنا المدرج الصوفي ، وهنا يحدثنا بيران عن تلك العمليات التي تجري في أعماق النفس دون أن تدرى عنها شيئا .

ذلانا الذى كان بيران محله وواضع نظريته - يحتل مكانه بين حدين : « وعلى هذا النحو تتلاقى الأضداد » مادامت أدنى درجة وأعلها تتصفان بانعدام الأنا فى الحالة الأولى وانكاره لذاته فى الحالة الثانية . وفى ختام هذا العام نفسه (١٨١٨) نستمتع الى هذه الصيحة المؤثرة : « ان حضرة الله تهبىء لنا دائما خروجاً من أنفسنا ، وهذا ما ينبغى علينا . ولكن كيف أوفق بين ذلك وبين نظريتي النفسية عن الأنا ؟ » وفى ديسمبر سنة ١٨٢١ ينتهى الى ان الحياة الثانية للانسان ، التى هى حياة الوجود والمجهود لا يبدو أنها تعطى له الا لكى يصعد الى هذه الحياة الثالثة . وحين يتحدث الينا بيران عن العبقرية ، عن الجنى الذى يغير النفس وينيرها بشعاع الألوهية ، لا نشعر أننا بعيدون جداً عن نوفاليس Novalis

والحق أن المرء ليلمس ثراء هذا التصور الأثروبولوجى انذى لا تنفصل فيه النفس عن جسدها أو عن أشباهها ، أو عن مجهودها الخاص ، أو عن الله .

كما نرى أيضا كيف يمتزج فى هذه الفلسفة تأثير كوندريك بتأثير ليبنتس ، وتأثير القديس أغسطين وملبرانش ، وفيتيلون بتأثير روسو ، ويونيه والرواقيين وكانت ، وكثير من المفكرين الذى هم أقل من ذلك شهرة مثل أنجل Engel وآنسيون Ancillon

وقد سبق لنا ، ذات مرة ، أن ذكرنا اسم برجسون فى معرض الحديث عن بيران . وهذا شيء (لا غرابة) فيه على الإطلاق . فبيران ، مع مونتاني وآميل وبروست ، من الكتاب الذين كانوا خير من أدرك ما تنسم به الحياة الباطنة من سيولة وكونها ، « سلسلة من اللحظات المتنافرة التى تخلو من كل ثبات ، وهو يشبهها بأمواج نهر : « اننى لا أستطيع الاحتفاظ بأية صورة ثابتة » (١٧٩٤) .

ولقد رأينا كيف عجز عن تعريف الأنا ، ذلك لأن المرء قد يستطيع أحيانا أن يرى الأنا ، ولكنه لا يستطيع تعريفه » لقد أتاني حدس قوى ببعض حقائق الوعى التى تفلت فى الحالة العادية من العقل الاستنباطى discursive التى لا تستطيع الأقوال التعبير عنها ، أو تخفيها بدلا من أن تظهرها ، (٢٨ يناير ١٨٢٣) . وكان قد كتب فى سنة ١٨١٦ قائلا : « توجد فى الوعى وفى أعماقه أحوال وعمليات باطنة لا يستطيع أن يعرفها ، أو من المحال عليه أن يقدم لها تفسيرا لأنها قريبة منه كل القرب أو لأنها كامنة فى نسيجه . . . فمن ذا الذى يعرف كل ما يقدر عليه التأمل المركز ، ومن أدرانا ، فقد يكون هناك عالم جنيد باطن يمكن اكتشافه ذات يوم على يد مكتشف ميتافيزيقى من طراز كولبس ، وهو يقول أيضا أن هذا العالم لا سبيل الى التصبر عنه فى جوهره ، وما أكثر درجات العمق ، ووجهات نظر الانسان الباطن ، التى لم يتعرض لها أحد بعد . وهو يقول أيضا ان الحدس الخاص للإنسان هو وحده الذى يستطيع أن ينفذ الى باطنه (٢٨ أكتوبر سنة ١٨١٩) . وهو يعتقد أن لحدس النفس هذا صلات بالفريرة الحساسة تزيد على صلاحه بجهود العقل الاستنباطى (أكتوبر سنة ١٨٢٣) . ففى هذا الحدس نعث على الحقيقة . « اذا كنا فى حاجة الى الحقيقة قبل كل شيء فينبغى أن نلبسها فى مظانها ، أى فى أقرب المتابع والأقرب بنا » (يونيو سنة ١٨٢٣) . ولكى نعرف الحقيقة لا محيد أن نقوم بعزل هذا الصنف من الانسان الخارجى الذى يخلقه المجتمع فينا (٢٨ أكتوبر ١٨١٩) ، « فالحياة الاجتماعية هى التى تفسد كل شيء » (أكتوبر سنة ١٨٢٣) ، ولا بد من أن ندع التأمل والتفكير المقالى جاتا . ولا بد أيضا من أن ندع جانبا أعضاء الحس لأن هذا الأعضاء - كما قال ديكرت ، وكما قال برجسون أحيانا -

تؤدي العقل وتطمسه . وجميع الأشعة التي تأتي من الخارج لا تفيد إلا في طمس النور الخاص الذي يحمله الإنسان الباطن في نفسه . ونستطيع هنا أيضا أن نؤكد مدى تعلق بيران بطواهر الاستشفاقية : télépathie ، وكيف يبحث بخاصة عن نقطة ارتكاز خارجة عنه وأعلى منه ، وكيف أراد تكريس دراسية للبحث في سبب المشاعر الصوفية ، فهذه الأخيرة بالنسبة إليه أعظم مشكلات علم الإنسان وأصعبها . وأخيرا ، فإن حياة التصوف في نظره - كما هي في نظر بروجسون ، ليست حياة تأمل ، بل حياة فعل .

وربما استطعنا تفسير أوجه الشبه هذه (بين بيران وبرجسون) جزئيا عن طريق اشتراكهما في التأثير بروسو ، مثلما نستطيع تفسير قدر معين من التقارب بين بيران وبين شوبنهاور عن طريق اشتراكهما في التأثير بفكر بيشا Bichat كذلك فإن تأثير روسو هو الذي يستطيع أن يفسر أيضا تأكيد بيران للوجود existence الذي تحدثنا عنه منذ البداية . فالدهشة ازاء وجوده هي أساس تأمله (يوليو سنة ١٨٢٣) ، وهو يصف لنا أحيانا شعورين مختلفين بالوجود ، أحدهما حزين مؤلم ، والآخر سعيد ، وأحيانا أخرى يوصفنا الى شعور بالوجود يمكن أن يكون سعيدا بدائنه على عكس ما يذهب اليه شوبنهاور (أبريل سنة ١٨١٥) . بيد أن الشعور الاليم بالوجود هو الذي يظهر في أغلب الأحيان ، وعبثا يحاول أن يجد لونا من السعادة في الشعور بالوجود ، فلا يجد سوى شعور مباشر بالوجود الاليم (١٧ مايو ١٨١٧ ، أبريل ١٨١٨) .

وأخيرا فسوف نستبقى من دي بيران ذلك التأكيد للعلاقة مباشرة مع الخارج ، وهو تأكيد قلما نجده لدى الفلاسفة الفرنسيين ، ولكننا حين نجده عند شخص كدينيرو أو بيران

اوكونت فانه يجعل منهم اسلافا مستبقيين لبعض من اطراف
واهم الأفكار في الفلسفة المعاصرة .

وفي رأينا أن ثمة اسمين تتمثل فيهما المبادئ المميزة لفكر
القرن التاسع عشر ، وأعنى بهما اسمى مين دي بيران وكونت .
فكونت هو الذى سيرتبط به الى حد ما فكر تين Taine ورينان
Renan ، أما الأول فبه ترتبط تلك السلسلة المتألفة من
المتأفيريقيين الفرنسيين الذين يمكن القول انهم يبلغون قمتهم
عند برجسون .

وليس من شك في أن أعظم الفلاسفة في مستهل القرن
التاسع عشر هو مين دي بيران . ومع ذلك فهناك الى جانبه
مجموعة من الفلاسفة يمثلون لحظة احتفظت فيها الفلسفة
الفرنسية بحيويتها ، منهم أمبير Ampère الذى انتقد « الهوية
المضحكة » نكى يكشف لنا ، على نحو أفضل ، عن الطابع المميز
للحكم ، واكد - قبل رسل وبيرى Perry - استقلال العلاقات
عن الحدود ، ووضع نظريته فى المبادئ العقلية ، وهى النظرية
التي كان لها تأثيرها على « نسق المعتقدات » كما نصوره بيران .
ومن هؤلاء الفلاسفة أيضا روايه كولار Royer-Collard الذى
وضع فى مقابل فلسفة الحس فلسفة الادراك الحسى والمبادئ
العقلية ، وجوفروا Jouffroy الذى عرض علينا تأمله النبيل فى
العقائد والمصير : وفيكتور كوزان ، وخاصة فيكتور كوزان الشاب
الذى كان يرأسل شلنج وهيجل اللذين يكتنن له الاحترام ،
وكوزان الرومانتيكى تلميذ هردر ، الذى كان يعتقد أن الانسانية
ملهمة ، والذى مجد التلقائية الغامضة الأولية ، والذى رسم
مسارا للتطور من المذاهب الحسية الى المثالية ، من المذاهب
الشكية الى النزعة الصوفية . كما أن منهم فاشرو Vacherot
الذى أعجب بنظرية الفيض عند مدرسة الاسكندرية .

لم يكن على مين دي بيران أن يناضل الايديولوجيين فحسب ، وانما كان عليه ان يناضل التقليديين traditionnalistes أيضا : وهم جوزيف دي ميستر ويونالد (١) . وقد يعيب المرء على هؤلاء الآخرين تصورهم للعالم ، بيد أن هذا التصور بتأثيره على كونت وآخرين غيره ، مازال محتفظا حتى اليوم بأهميته . ونحن لا نستطيع ان نفهم تصور العالم الكامن الباطن المفارق لأشعار بودلير فهما تماما دون الرجوع الى دي ميستر . بل اننا لا نكون قد جانبنا الصواب اذا قلنا ان هؤلاء كان لهم تأثير على تصور دوركيم . كذلك فانهم يحتفظون - في ذاتهم - بقيمتهم نتيجة لتأكيدهم لما هو متعال في المجتمع الانساني ، ولما يمكن أن يرد الى الأفراد الجزئيين ، ونتيجة لفكرتهم عن السلطة الاجتماعية التي تصورها دي ميستر من خلال جوانبها الدامية ، ونتيجة لنضالهم ضد التصور التجريبي المفرط في بساطته للروح ، وللأهمية التي يضفونها على اللغة ، والتي هي وحي الهى . وفيهم يستمر التراث الذي رايناه يتبدى في القرن السابع عشر عند بوسويه .

ومن الطريف أن نذكر أن مفكرا آخر هو جوبينو - الرحالة والمؤرخ والروائي القدير - مارس تأثيره المشثوم في جوانب معينة من فكرة السلطة ، وان تكن هذه الجوانب عابرة لحسن الحظ . ومن الممكن ربطه - هو نفسه - ببعض الأفكار التي دافع عنها بولانفبيه Boulainvilliers في القرن الثامن عشر .

ولقد كانت لدى لامنيه Lamennais - الذي كان في أول

(١) ومع ذلك فان الابتكار تحول بعضها الى البعض باستمرار والنقاش تحول الى نقالضها ، تفكير مين دي بيران يرتبط ارتباطا وثيقا بتفكير الايديولوجيين كما ان وردة دي بونلد كانوا هم الومضيين .

الامر قريبا من التصورات التسلطية *autoritaires* - ونسى جراترى *Gratry* ، آراء دينية اكثر مرونة ، وآراء اجتماعية اوسع افقا من آراء « ميستر » و « بونالد » . أما بالانش *Ballanche* فقد القى بنفسه في غمار الخيال الدينى . كما ابتدع سان مارتان *Saint-Martin* مذهباً ثيوصوفياً . على حين كان بنيامين كونستان *Benjamin Constant* ينظر الى اندين على انه يتألف كله من مشاعر وانفعالات غامضة لا نستطيع ترجمتها الى مذهب .

ولقد بدأ في ذلك الوقت ظهور حركة اجتماعية عظيمة . فقد تقدم فورييه *Fourier* بنظرية عن المجتمع قائمة على دراسة الانفصالات وتمجيدها ، ومازال تأثيره باقيا في بعض العقول التي تعيش في العصر الحاضر . وشييد بيير ليرو *Pierre Leroux* مذهباً قائماً على تضامن الأشخاص واتحادهم . وعرض برودون - الذى تأثر في لحظات معينة تأثراً عميقاً بهيجل - نظرية للديكالكتيك سيجد ماركس فيما بعد انه لابد أن يدخل في صراع معها ، وقد شييد مذهباً عظيماً قائماً على مبدأ المحايثة *l'immanence* وتسيطر عليه فكرة العدالة ، العدالة الثورية ، التى تذكرنا في الوقت نفسه باللوقوس عند هرقليطس (1) . ولقد كان بونالد مدافعاً عن انتعالى أكثر من أى شخص آخر . أما برودون فيمثل فلسفة المحايثة في أعلى درجاتها .

ومن بين أعظم الروائيين الفرنسيين ، نجد « استندال »

(1) يمت منهجه في التقابل *antithèse* بصلة القرابة الى منهج هرقليطس . ويمكن أن نضع برودون في مقابل كونت ، من حيث ان الاول كان يشر شعوراً أكثر حدة بتحول الاشياء وبالنظام الناشء من توازن تتم المحافظة عليه بواسطة قوتين متضادتين . نظام يكون ناتجاً من التقدم ، ويماد اقامته وهدمه باستمرار عن طريق التعامل المتناقض لهذه القوى نفسها .

مرتبطة بالأيديولوجيين وعن طريقهم يرتبط بكوندياك ، كما نجد « بلزك » مرتبطين بالتقليديين traditionalistes واصحاب الرؤى visionnaires من أمثال سان - مارتان Saint-Martin وسويدنبورج Swedenborg ويعد «تين» Taine وريثا لفكري استندال وبلزك في آن واحد ، وهو يفسر بدوره حركة البارناس (* Le Parnasse الى حد ما ، كما يفسر بعض أشكال الرواية الفرنسية من فلوير Flaubert الى بورجيه Bourget بل وبعض جوانب بروست Proust . ويعرض سانت - بيف Sainte-Beuve في روايته « الشهوة » Volupté تصور العالم عند العالم البيولوجي لامارك . وعند « جورج صاند » George Sand نجد صدى الحركة الاجتماعية التي تحدثنا عنها لتونا .

* * *

وإذا كان مين دي بيران قد أقام تصوره الميتافيزيقي على علم النفس ، فقد استبعد كونت علم النفس من تصنيفه للعلوم .
وانها لماثرة من مآثر فرنسا أن أنجبت هذا الفيلسوف الذي يعتقد أنه يؤسس نظرياته المحافظة على تصور محكم للعلم - على خلاف دي ميستر وبونالد وبيرك .
وإذا كانت فرنسا لم تنجب فيلسوفا كشلنج أو هيجل ، أو فيلسوفا كسينسر على مستوى آخر ، فقد كانت لها قممها الفلسفية الشامخة في القرن السابع عشر وهي تتمثل في ديكارت وبسكال وملبرانش (وليس من شك أننا نستطيع أن نجد نظيرا لبسكال : مثل كيركجورد ، ونظيرا لمبرانش : مثل باركلي ، ولكننا

(*) اسم يطلق على مدرسة الشعراء الفرنسيين الذين كانوا ينشرون أشعارهم في مجلة اسمها «بارناس» (١٨٥٢ - ١٨٩٢) ، ومن أشهرهم ملاميه ، وفرلين . وقد انتهى تطور هذه المدرسة آخر الأمر الى المدرسة الرمزية في الشعر الفرنسي .
(الراجع)

لن نجد نظيرا لديكارت) ، بل لقد أنجبت في القرن الثامن عشر
ديدرو ، وفي القرن التاسع عشر مين دي بيران وكونت -
ناهيك بيرجسون .

واننا لنجد كثيرا من ملامح مذهب كونت وقد تشكلت من
قبل في مذهب سان - سيمون Saint-Simon فلهذه نفس التصور
لوحدة العلم ، ونفس فكرة التقدم المستوحاة من الدكتور بوردان
Burdin ، ونفس الازدراء للميتافيزيقيين ورجال القسانون ،
ونفس الثقة برجال الصناعة ، ونفس التصور للأطوار العضوية،
ونفس الرغبة في الرجوع الى العصر الوسيط .

ولقد كان كونت خليفة لتراثين : احدهما تراث القرن
الثامن عشر ، فهو وريث مدرسة ديدرو وهيوم العظيمة الخالدة
التي تميز بحق القرن الثامن عشر اذ تربطه بالقرن السابق عن
طريق فونتينيل Fontenelle وبالقرن اللاحق عن طريق كوندورسيه
Condorcet . . « كوندورسيه العظيم » الذي يعده كونت سلفه
الأساسي ، والتراث الآخر هو التراث المضاد للقرن الثامن عشر،
أعنى تراث بونالد وميستر ، فقد كان القرن الثامن عشر عصرا
تقديا ولا بد أن نصل الآن - وفقا لتعليم سان - سيمون - الى
مرحلة عضوية .

صدم كونت بالطابع الفوضوي للعصر الذي يعيش فيه .
فالحياة السياسية فيه قائمة على فكرة السيادة الشعبية ، وهي
فكرة ميتافيزيقية بالمعنى الصحيح . والعالم السياسي تتنازعه
ديموقراطية فوضوية وأرستقراطية رجمية . والعلم يخلو من
التنظيم ، والعلماء ضحايا ما يسميه التخصص المشتت *dispersive*
وفضلا عن ذلك فما برحت الفكرة الميتافيزيقية عن العلة منسيطرة
على عدد كبير من العلوم .

المشكلة بالنسبة اليه هي إعادة اقرار التضامن والاتصال ،

أعنى إعادة تحقيق تماسك النظم في نهاية الأمر . فهدفه سياسى قبل كل شيء ، كهدف أفلاطون في « الجمهورية » ، ولكنه يرى - شأنه في ذلك شأن أفلاطون - انه لا بد من أجل تحقيق الاستقرار السياسى ، من افساح مكان لعلم لم يوضع بعد ، وهذا العلم قد تنبأ به مونتسكيو : وإعنى به علم الوقائع الاجتماعية . وقد كان اكمال العلم بعلم الاجتماع ، واقامة المجتمع على العلم ، هما الهدفان اللذان اتجه الى تحقيقهما كونت ، بل هدفه الوحيد . فلو أن المجتمع تأسس على النحو الذى يقصده ، لامكن قيام علم للوقائع الاجتماعية ، ولا يمكن اقامة مجتمع على النحو الذى يتشده الا اذا كان هناك علم للوقائع الاجتماعية . وهذه حلقة مفرغة ، ولكنها موفقة ، اذ أن الروح العلمية والروح الاجتماعية تنطوى كل منهما على الأخرى . فمن الممكن تحقيق الاثنين دفعة واحدة ، كل بواسطة الأخرى .

ولقد كان هناك ابتداء من القرن الرابع عشر ضرب من الفوضى يشيع في السلطة الروحية ، ويمثل القرن الثامن عشر النقطة التي وصلت عند فلسفة متهافئة بطبيعتها الى أشد حالات ضعفها - كما يمثل ذلك القرن تمردا للعقل ضد النظام والقلب ، وانتصارا للروح السلبية . وقد كان هدف كونت هو إعادة مكانة السلطة الروحية قبل كل شيء .

ولا بد لذلك من الجمع بين فكرتى التقدم والنظام . مع أن القاعدة حتى ذلك الحين كانت هي أن يقف أنصار النظام ضد التقدم ، وأنصار التقدم ضد النظام .

بيد أننا لو لاحظنا العقل الانساني : من وجهة النظر الاستاتيكية والديناميكية (السكونية والحركية) على السواء - أثناء تأديته ووظائفه ، وفي تعاقب حالاته - لاستطعنا أن نؤكد هذا الاتحاد (بين التقدم والنظام) .

فلو أننا لاحظناه أثناء تأديته لوظائفه ، لكان لدينا تصنيف العلوم التي يضع كونت عند قاعدتها الرياضيات ، التي هي وفقا لتصوير الرياضيين - الفلاسفة في القرن الثامن عشر ، أولى العلوم الطبيعية وهي في الوقت نفسه أداة للمعرفة .

ويعد علم الفلك - من حيث ابتعاد موضوعات بحثه ، وتقديمه لمواقف مبسطة - تطبيقا للرياضيات . وبالتالي فهو العلم الثاني ، وما علينا الا ان نمضي في هذا السبيل مرتبين العلوم طبقا لازدياد تعقيدها ، وتناسق عموميتها ، فيأتي بعد ذلك علم الفيزياء ، ثم علم الكيمياء . ثم علم الكائنات العضوية (الفسيولوجيا) ، ثم علم الكائنات الاجتماعية (علم الاجتماع) .

ولا مكانها هنا (في هذا التصنيف) لعلم النفس ، الذي ينتقد كونت منهجه في الملاحظة الباطنة انتقادا شديدا ، والذي يجرد الانسان تجريدا تعسفيا من بيئته الطبيعية والفسيولوجية والاجتماعية ، ذلك أن دراسة وظيفة ما ، دون دراسة عضوها أمر غير مشروع .

ويرى كونت أننا لا نستطيع ان نرد أي علم من هذه العلوم الى العلم الذي يسبقه . وهو يعرف النزعة المادية بأنها محاولة لرد الأعلى الى الأدنى ، وهذه سمة من السمات التي تسمح له بالتفرقة بين مذهبه - وهو المذهب الوضعي - وبين المادية . وحين يكتب قائلا ان في الميكانيكا عنصرا غير قابل للتحليل ، فانه يسير في الطريق الذي يؤدي الى فلسفة « اميل بوترو Emile Boutroux وهو يتصور - على الأقل في مجال العلوم - نوعا من الظفرة émergence وبذلك يعد سلفا لصمويل الكسندر .

والعلوم مناهج متباينة ، فلا بد مثلا أن تسود المشاهدة

في الفيزياء ، والتجربة في الكيمياء ، والمقارنة أو التصنيف في البيولوجيا ، والتسلسل في علم الاجتماع . ولكن يجب أن نضيف الى ذلك أن هذه المناهج تتحد وتتعاون بعضها مع البعض الآخر .

ولا يستطيع كل علم أن يتطور الا من بعد العلم الذي يسبقه في سلم العلوم أى أن هذا الترتيب ليس ترتيبا منطقيًا فحسب . ولكنه أيضا ترتيب تاريخي ، ذلك لأنه اذا كانت الرياضة والفلك علمين قديمين جدا ، فان الفيزياء قد نمت في القرن الثامن عشر والكيمياء في أواخر القرن الثامن عشر على يد لافوازييه Lavoisier والبيولوجيا في القرن التاسع عشر على يد بيشا Bichat وبروسيه Broussais ، أما علم الاجتماع فلم يكن من الممكن أن ينمو الا فيما بعد ، على يد أوجست كونت . فتفكيره يتخذ موقعه في نفس اللحظة التي تكونت فيها الفسيولوجيا والتي صاغ فيها لابلان - بأدق طريقة ممكنة - تصور الكون الذي ساد العالم الحديث بأسره .

وهذا الترتيب تربوي أيضا ، اذ أن على العقل الانساني الفردي أن يحصل هذه العلوم بنفس الترتيب الذي تابعتها به الانسانية .

فاذا كانت العلوم قد تطورت وفقا لهذا الترتيب ، فهذا معناه أن العلوم الأولى قد وصلت الى نموها الكامل بأسرع مما وصلت اليه العلوم الأخيرة . والواقع أنه في العصر الذي كتب فيه كونت ، كانت لاتزال هناك تصورات مجردة غامضة في البيولوجيا (مثل فكرة وجود قوة حيوية) ، وفي الكيمياء (مثل فكرة وحدة المادة ، وفكرة القرابة بين المواد ، والنزعة اللدنية) . وهذا معناه أيضا أن أنبل الظواهر تخضع دائما لأقلها مكانة، دون أن ترد اليها .

ويحتوى كل علم على جانب استاتيكي (.سكونى) ، وعلى جانب ديناميكي (حركى) فى وقت واحد ، وبالنسبة الى علم الاجتماع يكون قوام الجانب الاستاتيكي هو تأكيد النظام الاجتماعى المؤسس على الدين والملكية والأسرة واللغة . وفى كل الأحوال يكون خضوع الديناميكي للاستاتيكي ، والتقدم للنظام ، علامة على العصور العضوية (organiques) ، وهكذا نرى أن هذا العنصر هو الذى يفسر الطابع المحافظ ، بل الرجعى فى فكر كونت .

ولكن علينا الآن أن نكمل هذا الرأى عن ترتيب المعارف وعن النظام الاجتماعى بما يقوله لنا كونت عن الفكرة المكلمة ، وأعنى بها فكرة التقسم . فلا بد من الجمع بين تصنيف العلوم وبين القوانين الديناميكي العظيم الذى وضعه كونت ، أعنى قانون المراحل الثلاث . ويقول كونت : ان ثمة رابطة بين قانون التصنيف الذى بحثناه وقانون التسلسل الذى سنبحثه . اذ من طبيعة العقل الانسانية ألا تذهب مباشرة الى الوضعية المثالية للعلم ، وانما هى تمر بمراحل ثلاث : اللاهوتية ، والميتافيزيقية ، والوضعية . وهذه المرحلة الأخيرة هى وحدها المرحلة العلمية . أما المرحلة اللاهوتية التى يفسر فيها الناس الأشياء جميعا بتدخل ارادات اعتبارية فهى المرحلة الأولى ، اذ أنها افتراض تلقائى ، وهى أبسط افتراض يمكن أن تتصوره العقول الانسانية فى تلك المرحلة . وهذه المرحلة التى تبدأ بالمرحلة الوثنية (الفتشية) تنتقل الى تعدد الآلهة (الشرك) ثم الى التوحيد الذى يقربنا الى المرحلة التالية بما فيه من وحدة شاملة ، ومن تجريد من نوع معين . والمرحلة اللاهوتية تطابق بوجه عام مرحلة البابوات والاباطرة والملوك من الناحية الاجتماعية . ثم تأتى بعد ذلك المرحلة الميتافيزيقية . ويقصد كونت بذلك حالة ذهنية تسودها تفسيرات تلجأ الى الخصائص الغيبية كالقوة التنويمية *la vertu dormitive* عند مولير ، أو الخوف من الفراغ عند بعض الفزيائيين المتخلفين فى

القرن السابع عشر . ونفس هذه الطريقة في التفكير التي تتسم في العلم بفكرة العلية ، وهي فكرة فردية يرى كونت أنها ميتافيزيقية ، وبمقتضاها تنتج واقعة أخرى - نفس هذه الطريقة تنعكس في تنظيم اجتماعي تسيطر عليه فكرة ميتافيزيقية وفردية بدورها ، وأعنى بها فكرة القانون .

ويتيح القانون الديناميكي للاحوال الثلاث التنهؤ بما ستكون عليه المرحلة الأخيرة ، وهي المرحلة الوضعية ، كما يتيح تعريف العلم الوضعي الذي ذكرنا مجالاته المختلفة من خلال تصنيف العلوم . ففي المرحلة الوضعية تتحكم فكرة الرابطة والقانون ، التي تحل محل فكرة العلة مثلما يحصل مبدأ شروط الوجود conditions d'existence محل مبدأ الغائية .

فاذا عرف الانسان القوانين استطاع أن يؤثر في الطبيعة ، وشعار النزعة الوضعية هو « المعرفة من أجل التنبؤ بغية السيطرة » بيد أن امكانية الفعل تتناقص كلما ازدادت امكانية التنبؤ : ففي الفلك تبلغ امكانية التنبؤ أقصى مداها ، على حين تكون امكانية الفعل في البيولوجيا هي الأعظم ، أي أن قابلية النظام الواقعي للتعديل تزداد كلما تعلق الأمر بظواهر أشد تعقيدا .

هذه السمات تسمح لنا بتعريف الوضعية في نظر كونت . فصفة الوضعية تطلق على الواقعي النافع المؤكد المحدد بدقة (على الاقل في حدود معينة من الدقة) . وليس هذا هو كل شيء ، اذ يربط كونت فكرة الوضعية بفكرتين هامتين أخريين : فكرة العضوي وفكرة النسبي . اذ لا ينبغي قط أن ننظر الى العناصر بمعزل عن الكل . وهذا هو السبب الذي ينبغي من أجله أن تتوقف البيولوجيا - في نظره - عند الانسجة *tissus* ، وعلم الاجتماع عند الأسرة ، وهذا أيضا هو السبب الذي من أجله كانت لكونت نظرة

محددة الى المجتمع في مجموعه بوصفه غير قابل للرد الى الافراد .
ومن ناحية أخرى ، فان كل معرفة نسبية ، نسبية الى تركيب
العضوى (كما أدرك التجريبيون) ونسبية الى موقعنا فى التاريخ
(كما سيدرك انصار هيجل أيضا) .

ولنصف الى ذلك أن الوضعية نزعة واقعية . فهى تسلم
بالفكرة التجريبية والاسكلانية القائلة انه لا يوجد فى العقل شيء لم
يكن من قبل فى الحواس ، دون أن تنكر مع ذلك وجود الفروض ودور
الميول الحسية داخل العلم نفسه ، وهى تتصور العالم الخارجى على أنه
غذاء العالم الداخلى ومنبئه ومنظمه . وهذا العالم الأخير يجب أن
يجعل نفسه المرآة التى تعكس النظام الخارجى بدقة .

وها نحن نرى أننا لم نصل حتى هذه اللحظة الى الحالة
الوضعية الكاملة ، فثمة حزب رجعى *rétrograde* ، تتحكم فيه
التصورات اللاهوتية ، وحزب ثورى تتحكم فيه التصورات
الميتافيزيقية .

على أن كونت يتجه بالتدرج الى اخضاع ما هو حركى لما هو
سكونى ، أى انه يخضع التقدم للنظام . وهذه احدى الأفكار التى
تتيح لنا تفسير الفلسفة الثانية لكونت ، فهذه الفلسفة تنشأ لديه
بتأثير عوامل متعددة لا تقتصر على ذلك التصور الذى يخضع التقدم
لنظام فحسب ، بل تشمل أيضا فكرة استحالة التركيب
(*synthèse*) الموضوعى ، أعنى ارجاع العلوم الى العلوم
الأدنى والأبسط ، أى الى الرياضيات ، ولما كان من الضرورى ايجاز
مركب ، فان هذا المركب لن يعود ممكنا الا تحت سيطرة وجهة
النظر الأعلى ، وهى وجهة نظر العلم الأخير ، أعنى علم الاجتماع ،
أو علم الذات ، وفى هذه الحالة سيكون ذلك مركبا ذاتيا .

والواقع أن فكرة المركب الذاتى هذه هي التى تفسر إخضاع العلم للمجتمع ، وهذا الخضوع يودى بكونت الى فرض حدود غريبة على العلوم . فهو لا يعتقد انه من المفيد فى علم الفلك دراسة النجوم الموهلة فى البعد ، وبذلك يستبعد علم الفيزياء الفلكى l'astro-physique . وفى الفيزياء يرى أنه لا ينبغى أن نذهب الى ما وراء درجة معينة من التقريب . والواقع أنه كان يقول - ولقد قال بالفعل - ان الافراط فى الدقة لا يتمشى مع وجود القوانين ، وفى هذه النقطة كان تفكيره تنبؤيا الى حد ما . وهو لا يريد أبحاثا فى تركيب المادة . كما يحمل من ناحية أخرى - على حساب الاحتمالات . وفى البيولوجيا كان ينزع الى تحريم التجربة ، والبحث الكمي ، ويريد أن يقصر الدراسات على الأنسجة والأعضاء . أما الحلية فكانت تبدو له كأنها ضرب من التجريد الميتافيزيقى . وفى علم الاجتماع لم يكن يريد بحثا فى أصل المجتمعات .

وينبغى أن نضيف الى الأسباب التى قدمناها لهذه الفلسفة الأخيرة لكونت - الدور الذى يعزوه ألى ما يسميه التأثير الملائكى لكلوتيلد دى فو Clotilde De Vaux تلك المرأة التى أحاط ذكراها بضرب من التقديس .

ففى هذه الفلسفة الأخيرة يستحدث كونت نوعا من العبادة الاجتماعية ، أودينا للموجود الأعظم ، ويعلمن هذه الصيغة الثلاثية : الحب مبدأ ، والنظام أساسا ، والتقدم هدفا . فالقلب، الذى يتجسد فى « انشغالة » (عند النحل Prolétaires) وفى النساء هو ما ينبغى أن يرشدنا قبل كل شيء . وعلى العقل أن يخضع له ، والواجب أن « نعيش للغير » .

ويتجه كونت شيئا فشيئا صوب النزعة المحافظة ، « فالنظام

المصطنع لا يمكن أن يكون قوامه سوى العلو بالنظام الطبيعي الى الكمال . « وحریتنا الحقيقية تنتج عن خضوع شريف » . وهو في نزعتة التجريبية التنظيمية يزداد بالتدرج ميلا الى اخضاع الأحياء للأموات ، أعني للتراث . والواقع أن نداءه للمحافظين ورسائله الى نابوليون الثالث الذي يرى فيه « ممثلا للمرحلة الديكتاتورية ، الفرنسية بحق » ، وفكرته القائلة ان سيادة المجالس النيابية قد انتهت الى الأبد . . هذا كله يسمح بالحكم على الطابع المتداعي الذي تتسم به فلسفته السياسية ، حتى لو اعتقدنا أنه يطالب بتحقيق أشكال سياسية جديدة .

ومن الطريف أن نقارن بين كونت وهيغل ، وذلك في حدود معينة على الأقل . فكل منهما يرى أن الروح الانسانية كأنما تسير بطريقة ذات ايقاع ثلاثي ، وكل منهما يعد من فلاسفة المجتمع ومن فلاسفة التركيب ، وكل منهما يضعنا من جديد في موقعنا التاريخي ، وكل منهما يؤكد أن الفكرة المطلقة أو الشاملة وفقا لمصطلح الثاني ، والأفكار وفقا لمصطلح الأول ، تقود العالم ، وكل منهما يعتقد على الرغم من نزعتها النسبية أنه قد ختم بمذهبه تطور الانسانية كله (١) .

(١) قدم اميل برييه في كتابه «تاريخ الفلسفة» عناصر هذه المقارنة ، فكونت وهيغل يكافحان تجريدات النزعة الفردية ، أحدهما يناضل ضد ماهو صوري في مذهب كانت وماهو غير محدد في مذهب فشته ، أما الآخر فيناضل - متابعا في ذلك سان سيمون - ضد ماهو انحلافي في أفكار القرن الثامن عشر الفرنسي . وهكذا ترى قانون التبادل alternance يتجلى بأوضح صورته ، وهو القانون الوحيد الذي يعترف له اميل برييه بالقيمة بالنسبة الى نظام متاقب المذاهب ، والذي ربما كان يمجر عن ماهية كل تفكير . وكل من هذين الفيلسوفين يفكر أيضا بطريقة ثلاثية أو ثالوثية . بيد أن هاتين السمتين : معارضة النزعة الفردية والطريقة الثلاثية في التفكير - تربطان بفكرة ، أو الأخرى بموقف أشد عمقا : لكل منهما كان يشعر ، أو المعتقد أنه كان يشعر ، بأنه في =

ولقد كان تأثير كونت هائلا : ففي انجلترا أثر في جون ستيوارت مل ، و ج . ه . لويس ، والروائية جورج نيوت ، وهربرت سبنسر ، وفي فرنسا أثر في بعض الرجعيين ، وفي علم الاجتماع الفرنسي في آن واحد ، وفي أمريكا اللاتينية أثر في عدد كبير من الأتباع . غير أن هذه الأسماء نفسها تكفى لبيان أن ذلك التأثير لم يكن في اتجاه واحد . فحتى قبل وفاة كونت ، كان من الممكن التمييز بين الوضعيين الذين يتابعونه حتى مذهبه الأخير ، وبين آخرين - من أمثال ليتريه - لم يشاءوا أن يحتفظوا من فلسفته إلا بالشطر العلمي ، أعنى الاعتقاد بأن العسالم العقلي محدود ،

= المرحلة قبل الأخيرة من التاريخ ، وانه يمهد للمرحلة الأخيرة أو يفتحها،وهي الدين المطلق والفلسفة المطلقة بالنسبة الى أحدهما ، والفلسفة الوضعية ودين الانسانية بالنسبة الى الآخر . وهما ينسبان الى اللحظة التاريخية التي وجدا فيها مكانا مميزا ، لان هذه اللحظة هي بفضلها لحظة مجيء الحق . وفي وسع المرء أن يقول ان نزعتها النسبية تحد بفرورهما الناشء عن اعتباره نفسيهما تبين . وهذه سمة تصادتها في كل مذاهب هذا العصر . =

وهذا مايفسر - بطريقة جزئية طريقة تفكير هيغل الثلاثية ، وقانون لاحوال الثلاثة عند كونت . فهما يشعران أنهما في مفرق الطرق الحاسم الذي يتولد فيه العضوى من النقدي - وهو فكر عضوى جديد يختلف عن الفكر العضوى البدائى . وقد كانت ألمانيا المنقسمة التي التي هيغل نفسه أمامها في شبابه، والعلم والمجتمع المشتتين اللذين وجد سان سيمون وكونت نفسيهما ازاءهما ، كانت هذه وتلك بالنسبة الى ارواحهم علامات على ضرورة قيام مركب *synthèse* ولقد وجد كل منهما في استعادة ذكرى المصور العضوية والدول الموحدة تفسيراً لا يشعر به من حزن أو غضب ازاء حالة التشتت التي كانت سائدة في عصره . وكل من كونت وهيغل ينهى مرحلة الانتقال بمركب ذاتى وموضوعى في آن واحد . وانواقع أنهما يوحدان بين الذات والموضوع ، ذلك لان «المركب الذاتى» عند كونت يصعبه تأكيد - حاضر تديه دائما - بأن الوصى لن يعث النظام في داخله الا اذا جعل من نفسه مرآة للخارج . كما ان فلسفة هيغل فلسفة لومى ، ولكنه يشرى من جميع مكاسبه وتمرداته وتجاربه التي يقوم بها

ونظرية العلم بوصفه مجموعة من العلاقات ، ويمثل ليفى برول وييلو اتجاهها آخر ، اذ حاولا ابتداء من نغدير كونت ، أن يقيمهـا علما للعادات الأخلاقية فى حالة الأول ، ومذهبا أخلاقيا فى حالة الثانى .

ونستطيع أن نعد الفزيائى ماخ ، والوضعيين المنطقيين ورثة لأحد اتجاهات فلسفة كونت ، بصورة جزئية على الأقل .

ومن الممكن أن نذكر العالم الفسيولوجى كلود برنار Claude Bernard والكيميائى برتلو Berthelot على أنهما يجسدان حركة العلم . فكلود برنار - على الرغم من عدائه للتفسيرات القائمة على القوة الحيوية ، وعدائه لفكرتى العلة الأولى والعلة الغائية - يؤمن بعدم قابلية الظواهر الحيوية للرد الى ظواهر أخرى ، كما كان يؤكد فى علم المناهج دور الفرض l'hypothèse .

ولقد تأثر « تين » بكونت ، ولكنه كان ينشد على الأخص - القيام بربط بين نزعة كوندياك التجريبية ، ونزعة اسببنوزا وهيجل الواحدية المثالية monisme idéaliste . وكان يريد أن يبدأ من وقائع صغيرة جدا ، وأن يمضى فى التحليل مثل كوندياك ، لكى يصل مع ذلك الى تركيب واسع synthèse أوحى اليه هيجل بفكرته .

ويستمر علم النفس المستلهم عنده من كوندياك وهيسوم والايديولوجيين ، تحت مستوى علم النفس عندهم ، اذ نراه يرد الاحساسات الى كثرة من الذبذبات الأولية . وهو يحاول بطرقى مصطنعة معقدة من الاخيلة ، ومن البدائل والتبسيطات ، ومن الهلوسات أن يبنى جياتنا النفسية التى تظل فى أعماقها جميعا من الصور . وبذلك نصل الى الصيغة المشهورة : « الانا نسيج متشعب من الصور » ، فليس الانا سوى التوند المستمر المتجدد

لمجموعة بعينها من الصور المتميزة ، وهو سلسلة من الأحداث ،
وينور «تين» على كل التجريدات الحاوية التي استخدمها تلاميذ ميندى
بيران ، كإفكار القدرة والوجود والجوهر . وليس الأنا وحده هو
الذى يتألف من سلسلة من الأحداث ، بل الأمر على هذا النحو
أيضا بالنسبة الى العالم كله ، الذى يشبه ألعابا نارية تصعد ثم
لا تلبث أن تهوى فى العدم . فالعالم عند تين - كما هو عند ملي -
ليس الا سلسلة من الاحساسات الممكنة ونزعتها التجريبية انما
هى ضرب من المثالية التجريبية .

وهو يريد - من ناحية أخرى - أن ينتقل الى قلب المنبسط
الكلى ، وأن يرى كيف ينبثق منه ، « عن طريق قنوات متميزة
ومتشعبة السيل المتدفق الأزل للأحداث ، والتتابع اللامتناهى
للأشياء » . اذ كان يعتقد أنه « فى أعلى مكان من الأثير المضى الذى
لا سبيل الى بلوغه - تعلن البديهية الأزلية ، ويؤلف الترداد الممتد
لهذه الصبغة المبدعة ، بتموجاته التى لا تنفد - هذا الكون الهائل »
وهكذا تتطابق صيغة دالمير مع « الفكرة » المطلقة عند هيغل .

وبهذا الجانب من مذهبه الذى يتبدى لنا فيه ذهننا استنباطيا،
وان كان قد تمثل لنا من قبل ذهننا استقرائيا ، بهذا الجانب، ترتبط
نظريته عن الخصائص العامة *caractères généraux* . وهنا نرى
نزعة تين الاسمية *nominalisme* وقد تحولت الى نوع من الواقعية
التي تذهب الى أن الأنواع والأفكار الساعية موجودة فى الأشياء ،
ويصبح الجزء الذى ظهر فى بداية الأمر على أنه مجرد اشتقاق -
خاصية مولدة *propriété génératrice* كما لاحظ اميل برييه
بحق - وينتظم ما كان يبدو لأول وهلة مجرد سلسلة من الأحداث
فى مجموعات مركزة من الخصائص . وعلى هذا النحو يفسر
تين - بوصفه مؤرخا للأدب وللفن - لافونتين وراسين والنحت
الاغريقي وشكسبير ، ويمثلون على أساس الجنس ، والبيئة والعصر ،

وبهذه العناصر نفسها يعرف الروح الشامبانية * l'esprit champenois والروح الكلاسيكية ، والروح الهلينية . والروح الانجليزية .

فعلی الرغم من أنه ينزع الى رد الوقائع جميعا الى سلاسل ، فانه لا يستطيع أبدا أن يتخلص من ذلك الشعور الطاغى لديه ، بهذا « العالم الرائع المتحرك ، وهذه الفوضى الصاخبة من الأحداث المتقاطعة ، وهذه الحياة التي لا ينقطع تدفقها ، المتميزة بالتنوع والمرونة اللامتناهية » .

وهكذا يتصارع في نفسه - دون انقطاع - نزوع الى الصرامة ، وثروة عظيمة من الصور ، كما تتصارع فيه الروح الاستقرائية مع الروح الاستنباطية، ومع نوع الحدس ، لا بالخصائص المجردة فحسب ، بل بالخصائص المجردة منظورا اليها من خلال العيني .

وكان تأثيره في الأدب عظيما : من فلوير وليكونت دي ليل Leconte de Lisle الى باريز Barrès وبروست ، كما كان تأثيره في الفلسفة عظيما ، وذلك على الأقل بوصفه تأثيرا عكسيا ، إذ أن من العوامل التي أدت الى ظهور البرجسونية أنها كانت رد فعل على تين . وينبغي أن نضيف الى هذه النقطة أن فكر «تين» يتيح لنا في بعض الفقرات أن نتنبأ - على نحو لا يخلو من مفارقة - بما سيظهر لدى خصومه المقبلين من تأكيد لفكرة الاتصال ، فقد كان تين يقول ان الأنا شيء واحد متصل . فنحن لا نفصل الأحداث بعضها عن البعض الآخر الا لتيسير الدراسة فحسب . ولكن الواقع أن الكل يسبق تقسيمه . . . وليس الأنا الا شريحة مقطوعة من

(*) نسبة الى الشامبانيا ، وهي منطقة في فرنسا شرقي بنويس .

النسيج الكلي » • « وما الواقعة سوى شريحة اعتباطية تقطعها حواس أو يقطعها وعى من النسيج اللامتناهي المتصل للوجود » •

وقد استمر علم الاجتماع بعد أوجست كونت متخذاً أشكالاً متباينة ، فارتبط باتجاه « ليلاي Le Play علماء اجتماع تقليديون ، بينما أقام تارد Tarde علم نفس على فكرة الأفعال المتبادلة بين الأفراد ، وأكد «اسبيناس» ثم «دوركيم» و «ليفى برون» بخاصة وهما من ورثة كونت المباشرين - أهمية الوعى الاجتماعى من حيث أنه متميز عن وعى الأفراد كل على حدة • وتقترون ملاحظات دوركيم بحب وخوف دينيين ازاء روح المجتمع ، كما تقترون بميكانزم المجتمع عنده فكرة علو المجموع *transcendance de l'ensemble*

أما ليفى - برون فقد كان يحاول أن يجعل تصورات دوركيم أكثر مرونة ، بل كان يناقضها أحيانا ، وأقام نظرية للوعى البدائى على تصور المشاركة *la participation* ؛ وهى نظرية تقول بتميز العقلية ، قبل المنطقية *pré-logique* عن عقليتنا المنطقية تميزا عميقا • أما موس Mauss فقد أعاد تركيب الأطر السحرية التى تتحرك فيها المجتمعات القديمة بقوة العلم والتعاطف الهندسين ، وشيد جرفتش Gurvitch علم اجتماع تتحد فيه فكرة كثرة الجماعات بفكرة تعدد التركيبات والمستويات فى تأكيد للوحدات المتحركة العينية التى هى فى الوقت ذاته ضروب من :وعى الجماعى المباشر •

بعد « تين » استمر علم النفس عند ريبو Ribot وبير جانيه Pierre Janet وجورج دوما Georges Dumas • وقد قام هؤلاء بتحديد معالم علم نفس تجريبى ، ويقترب الأول على وجه الخصوص بنظريته عن أنواع السلوك من « السلوكية » الأمريكية • ويمكن أن يعد بينيه Binet من جهة أخرى واحدا من مؤسسى علم النفس الذى يستخدم الاستقصاءات *enquêtes* • أما ف •

بولان F. Paulhan فإنه يضع تخطيطا اجماليا لعلم نفس
أقرب الى الملاحظة الباطنية .

وقد سيطر على القرن الثامن عشر الصراع الناشب بين
أحزاب ثلاثة : حزب الموسوعيين المعتدلين الذين يتحدث فؤلنير
باسمهم ، وحزب الموسوعيين الماديين ، وحزب جان جاك روسو .
واستطاعت الوضعية أن تستخلص - بمعنى ما - الحقائق المتضمنة
في النزعة الفولتيرية ، وفي النزعة المادية ، وفي النظريات التي
يقول بها صاحب مذهب الألوهية الطبيعية ، والنظريات التي يدعو
اليها الملحد . وبفضل هذه النزعة الوضعية حدث تقدم عظيم
صوب الوضوح ، ومن الصحيح أن بعض الأفكار الرجعية في المجال
الاجتماعي - قد منعت كونت على ما يبدو من صمياغة نظرية
مقبولة .

ويمكن تعريف الاتجاهات الأخرى على أساس موقفها من
الوضعية سواء أكانت تنزع الى التخفيف من حدتها ، كما هي الحال
عند رينان أو كورنو ، أو تهاجمها هجوما مباشرا ، كما هي الحال
عند الميتافيزيقيين الروحيين .

فلقد أبرز رينان العنصر التاريخي للأشياء تحت تأثير دراساته
التاريخية - التي كان فيها بدورها متأثرا - جزئيا - بالرومانتيكية
الألمانية ، وهو يرى أن التاريخ انتقال من حال الى حال ، رعاهية
الأشياء هي الصيرورة ، أو الزمان . وهو يقول ان النفس هي
الصيرورة الفردية ، مثلما أن الله هو الصيرورة الكونية .

وكان كونت يقول ان الدقة المفرطة تقضى على القوانين ، وهذا
ما يتوله رينان أيضا ، وان يكن ذلك في اتجاه آخر مختلف تماما ،
فقد نصب نفسه مدافعا عن عدم الدقة وعدم الاتساق ، فهو
يطالب - كما طالب فيرلين فيمما بعد - بالفوارق الدقيقة ،

وبالرهافة « فى الآراء واللمحات ، والأيام والتمهيدات ، والملامح ، والمظاهر ، . وكتب قائلا : « الغامض هو الحقيقى ، الا فى الهندسة ، وما خطوط العالم الكبيرة سوى تقريب ، وليست الحقيقة الا توفيفا بين عدد لا متناه من الأشياء . وصيرورة العالم ما هى الا شبكة واسعة تمتزج فيها آلاف العلل وتتناقض ، ولا تبدو فيها الحصينة النهائية أبدا متفقة اتفاقا كاملا مع القوانين العامة التى حاولنا استنباطها منها . وهو يلتقى بفكر كورنو حين يقول : « لا تكون القوانين صادقة الا فى حالة وسطى معينة : أما الحالة الحاضرة فليست الا حالة جزئية ، فلا وجود الا لحالات فردية » .

ولقد كان رينان عالما عظيما ، ولكنه لهذا السبب لا يؤمن بالطابع المطلق للعلم . ومع ذلك فمن الصحيح أنه يؤمن بالعلم أكثر من ايمانه بالمعجزات ، ويتحكم فى فكره ، الذى يختلف اختلافا تاما عن فكرى كونت وتين - مفهوما اللامتناهى والمتصل ، بينما يتحكم فى فكرهما المثل الأعلى للرياضيين والفزيائيين ، على الرغم من كل تلك الأهمية التى يضيفانها على التاريخ . ففكر رينان تسيطر عليه العلوم التاريخية . وبفضل التاريخ ، وعلم اللغات ، وبفضل علم الأديان ، كان يريد أن يبلغ ما هو بدائى ، تلقائى ، غريزى . وقد قارن د . باردى D. Parodi فى دراسة متعمقة بين التعريف البرجسونى للحدس وبين عبارة مثل هذه : « قليل من التفكير قد يقتل الغريزة ، أما التفكير الكامل ، فقد يعيد الحياة الى عجائبها (عجائب الغريزة) بدرجة أعلى من الوضوح والتحديد . » اذ ينبغى على المؤرخ أن يستخدم أساسا ملكاته فى التعاطف . وعليه أن يكون متعاطفا « تعاطفا عميقا » مع ما يدرسه . وهكذا يتم بعث الماضى - كما تصوره ميشليه Michelet وكينيه Quinet بضرب من الحدس .

« ان ظواهر الوعي الغامض هي المجال الخاص بالله » في مثل هذه الجملة نشاهد الطريق الذي يسلكه التأمل ، مبتدئا من الروماتيونية . ومنتهيا الى موضع قريب كل القرب من برجسون . وحين يكتب رينان قائلا : « الاستقلال الذاتي الكامل ، الابداع الباطن ، الحياة . . . هذا هو قانون الانسانية » نرى كيف تبدو هذه الجملة وكأنها تحتل موقعا بين برجسون مؤلف « التطور الخالقي » وبرجسون مؤلف « منبعها الدين والأخلاق » فقد كان لدى رينان دائما احساس بقوة هي في نظره قوة محايدة باطنة في الانسانية تدفعها صوب وعى يتزايد باستمرار . وهذه القوة تعبر عن نفسها في أفراد أكثر مما تعبر عن نفسها في مجموعات . وهذه نقطة من النقاط التي يتميز بها عن هيجل .

ولما كان رينان موزعا بين العلم الذي يريده مبددا للأوهام ، وبين الحاجة أو الحنين الى تلك الأوهام التي يحطمها ، فقد احتفظ في نفسه بالشعور الديني ، بيد أنه شعور ديني مستقل عن كل شكل . وفي هذه النقطة يمكن أن نربط بفكره فكر واحد من كبار خلفائه هو « الفرد لوازي » Alfred Loisy .



اما نقد العلوم كما يتصوره كورنو فيؤكد فكرتي الاحتمال *probabilité* والانفصال *discontinuité* . فالاحتمال هو وسيلتنا للتعامل مع الواقع ، وهو أشبه ما يكون ببرهان ، أما الانفصال فبين مجالات الواقع ، غير أن الاحتمال يقوم على نوع من النظام الداخلي في الأشياء ، والانفصال ليس انفصالا لا نظام فيه . فعن طريق الاحتمال يستطيع العقل أن يتقدم شيئا فشيئا في معرفة الواقعى دون أن يرده الى نفسه (أى الى العقل) . ويسد أن هناك دائما مجالين يفلتان منه : مجال الحياة ، ومجال الحقائق الدينية .

وإذا كان كورنو على اتفاق مع كونت حول بعض النقاط ،
وإذا كان كل منهما يؤكد انفصال مجالات المعرفة ، فإنه يختلف
معه حين يعزو الى فكرة الإحتمال مثل هذا الدور الكبير ، وحين يؤكد
عدم قابلية الحياة لأن ترد الى شيء سواها . ومن المؤكد أن نقد
العلوم الذى قام به كورنو أشد مرونة - وان لم يكن أعمق - من
نقد كونت .

ومن الممكن أن نقارب بين دوران دى جروه Durand de Gros
وبين كورنو عن طريق تصور الأول لدراسة الحياة بوصفها مكونة
من مراكز من الوعي متعددة .

فاذا أردنا أن نتعقب تطور فلسفة مين دى بيران ، وجدنا
هذا التطور عند رافيسون Ravaisson ولاشلييه Lachelier
وبوترو Boutroux . وهو عند الأول يمتزج بتأثير شلنج ، وعند
الآخرين يتحد بتأثير مفكرين آخرين وخاصة بتأثير ليبنتس وكانت ،
وهذا الطريق هو الذى يمكن أن يؤدى بنا مباشرة الى فلسفة
برجسون ، على حين أن مفكرين آخرين متأثرين بكانت أكثر من
تأثرهما بمين بيران - هما فوييه Fouillée ورنوفيه Renouvier
يبقيان بمعزل عن هذا التيار ، ويتناقض تأثيرهما أو يضع ، أو
يستمر - فى حالة ثانيهما - عبر المحيط ، فى تفكير فيلسوف كوليم
جيمس .

تكونت فلسفة رافيسون بتأثير عوامل متعددة ، فهو يستبقى
من الفلسفة الأرسطية التى يدرسها بوصفه مفسرا شاعريا ، بقدا
ما يدرسها بوصفه مؤرخا وفقيا ، بفكرة ترتيب تصاعدى يشيع فيه
الانسجام ، وبشكر يعمل عن طريق الجذب كما يحتفظ منها
بالاحساس بالفردية . ومن شلنج ، يحتفظ بفكرة الحدس العقلى
وبالعناصر الجمالية التى غدت هذه الفلسفة الرومانتيكية . أما
ليبننتس وبيران فقد أمدها بتصورهما الديناميكي لمتجهود ، وهو

يحتفظ من دى ستال De Stahli ومدرسة مونبلييه Montpellier
بوجهة النظر الحيوية vitaliste الى الأشياء •

ومن وراء هذه المؤثرات جميعا ، هناك تأثير كبار النحاتين
اليونانيين وتأثير ليوناردو دافنشى . فإين نستطيع أن نفهم التصور
الأرسطى للصورة ، وفكرة ليبنتس عن التمثل بوصفه كثرة
تشاهد في الوحدة ، وفلسفة شلنج كلها ان لم يكن ذلك في الفن ؟
ويدرس رافيسون فكرة الرشاقة grace ذلك التنوع من الموهبة
الحسية التي تتجلى في الأعمال الفنية الكبرى ، والتي تجعل من
النفوس المتمثلة نفوسا محبوبة لأنها تبدو محبة • فهو يحاول ،
مسترشدا بدراسة الفن ودراسة الحياة أن يدرك من وراء الأشياء
حركة اله محتجب ، ومن وراء تعرجات الأشياء الحية ، الصيغة الخفية
التي تجسدها وتظهرها ماديتها • ولما كان تمثال من المرمر يتيح لنا
ادراك هذه الوحدة الروحية ، فان رافيسون يقول لنا انه من مثل
هذا التأمل يمكن أن تنبثق أمام عيني الفيلسوف الصادق حقيقة
مركزة تركيزا أشد مما قد يجده بصورة مشتتة في بحث فلسفي
بأكمله • فلا وجود لجوهر ميت ، وإنما هناك بالأحرى نشاط
وفاعلية ، وهو يرى أن الأنواع الحية تنزع - بوسائل مختلفة -
صوب أغراض واحدة ، ويشبه الكون بلحن هائل ، ولهذا ينبغي
أن نبحث من وراء المظاهر عن « الأغنية التي تصنع الصور » •

وثمة ظاهرة قد أعطته مفتاح الظواهر جميعا : اليست العادة
habitude عاملا على التثمتت والتخريج extériorisation ؟
السنا بواسطتها ندرك في أنفسنا ذلك النوع من الهبوط والتراخي
الذي يتألف منه الكون على حد قول الأفلاطونيين المحدثين ؟ وإذا
كان الأمر على هذا النحو ، فينبغي أن نصعد فيما وراء العادة
لنتلمس الوحدة الروحية الكامنة في أعماق الأشياء ، ولكن ، لا بد
أن نلجأ الى العادة لكي نفسر كيف تتجه تلك الوحدة صوب

التجسيد المادى la matérialité وعندئذ تبدو المادة عقبة حين لا يتم التحكم فيها ، و «الاجسام المحسوسة تثقل حركتنا» . ويقول لنا رافيسون فى جملة شهيرة ردها برجسون : « ان مادية الأشياء قضع فينا النسيان » .

ويستكمل رافيسون فلسفته التى يعرفها بأنها واقعية روحية ، بنظرية فى الحماسة والبطولة ، فعن طريق هاتين الصفتين نبلغ على نحو أفضل قلب الواقع « أعنى تلك النفس المتحركة ، روح النار والنور » .

أما بحثه الذى يواصل به بحث شلنج فى الحدس العقلى الذى يعرفه بأنه رؤية عينية وفردية للروح - فيقربنا كل القرب من فلسفة برجسون الذى طاب له أن يشيد بفضل رافيسون فى خطاب ألقاه أمام أكاديمية العلوم الأخلاقية .

رأينا أن هناك سمات كثيرة من فلسفة رينان ، بل وصفة من صفات فلسفة « تين » - وهو أمر أشد مفارقة - كانت تتيح لنا التنبؤ بفلسفة برجسون . ومع ذلك ، فقد امتزج دائما بفلسفة تين عنصر ينتسب الى القرن الثامن عشر ، وامتزج بفلسفة الاثنى عشر معا عنصر تابع من هيغل . وقد كان المفكر الذى درسناه لتونا - وأعنى به رافيسون - خاضعا لسيطرة فكر شلنج . ولقد كان لا يبد للفلسفة الفرنسية من أن تتحرر من الافتتان بهذين الفيلسوفين العظيمين ، ولا سيما هيغل ، اذا أرادت أن تصبح مذهباً للفعل والحرية الفرديين .

وعلى هذا ، كان لا يبد للمفكرين الفرنسيين أن ينقلبوا ضد كونت وهيغل فى آن معا . ولقد كان ذلك صراعا مزدوجا ، غير أن من السهل جدا تصوره ، فرغم اختلاف هذين المفكرين حول نقاط معينة : اذ يؤكد الأول التطور ، بينما ينكره الثانى الى

حد ما ، فان هناك سمات كثيرة مشتركة بينهما ، اذ أن الاثنین
معا يخضعان الفرد « للموجود الأعظم » الذى هو فكرة فى حالة
الأول ، وللفكرة المطلقة *Idée* منظورا اليها على أنهما موجود
أعظم فى حالة الثانى .

وفى هذه اللحظة بالذات ، يظهر تأثير كانت على الفلسفة
الفرنسية فى أقوى صورهِ ، وقد أفاد هذا التأثير أعظم الفائدة فى
تحرير تلك الفلسفة من سيطرة كونت وهيجل ، ولكننا سنرى لماذا
لم يكن هذا التأثير موقفا تماما عند فوييه *Fouillée* ورفوقيه
Renouvier على الرغم مما أتاح لكل منهما الحصنول عليه من
نتائج شائقة - وان تكن موضع جدل .

واذ يدرك فوييه أن عالم الظواهر - وفقا لتصور كانت -
هو عالم الحتمية ، واذ يريد مع ذلك الإبقاء على فكرة الحرية - فانه
يلجأ الى نظرية الأفكار بوصفها قوى *idées-forces* . وهذا معناه
أن يجعل من مسلمات *postulats* « كانت » دوافع للفعل ، تصبح
حقيقية لأننا نتصرف طبقا لها . ومن المؤكد أن هناك شيئا صادقا
من الناحية النفسية فى هذه النظرية ، ولكن ، هل هى مقبولة من
الناحية الأخلاقية ؟ أم أنها معرضة لأن تصبح نظرية للوهم قريبة
الشبه من نظرية جيل دى جولتييه *Jules de Gaultier* .

ومن ناحية أخرى ، كان فوييه يؤيد المذهب الروحى تأييدا
بليغا متألقا .

ويطور - ابنه بالتبنى - جيو *Guyau* - نظريته فى
الأفكار بوصفها قوى *idées-forces* - بمزيد من الحساسية .
فهى عنده تعبير عن حاجة الى الأريحية ، بل عن الحاجة الى توسيع
الحياة ، وائى التعاطف الشامل ، وهو يتوصل الى مفهوم للحياة ،
مماثل لتصور رافيسون ، وركن ديما كان أكثر دينامية .

وقد كان لهذا الميتافيزيقي - الذى مات فى شرح الشباب -
الفضل فى أن يقترب كل القرب فى بحثه عن الزمان ، من بعض
نتائج برجسون ، وأن يكون من جهة أخرى ، قريبا غاية القرب -
من بعض أفكار نيتشه العميقة ، عن السخاء ، وعن القوة المتوسعة
expansive وعراة الحياة .

ومن الممكن تفسير فلسفة رينوفييه - فى شطر كبير منها ،
بعد مرحلة كان واقعا فيها تحت سلطان الهيغيلية - من خلال
تأملاته فى أفكار هيوم وكانت . فهو من أصحاب النزعة الظواهرية
phénoméniste ، وهو من أتباع كانت ، ولكن دون اعتقاد فى
الأشياء ذاتها noumènes ، وهو كنتى أيضا دون تأكيد للوجه
السلبى من نقائص كانت antinomies . فلا بد من الاختيار ،
ويرى رينوفييه أننا إذا أردنا أن نختار على نحو يتفق مع قوانين
المنطق ، ومع ما يسميه قانون العدد بوجه خاص - ومع القانون
الأخلاقي فى الوقت نفسه ، فلا بد أن نختار الجانب الإيجابى من
هذه النقائص les thèses . فما نحن أولاء ازاء عالم متناه فى
المكان والزمان ، مؤلف من عناصر لا سبيل الى ردها ، وفى هذا
العالم نشاط حر هو نشاطنا ، يستهل سلاسل جديدة من الأفعال ،
كما أن فيه الها خالقا . ولقد ورث رينوفييه عقيدة المتناهى هذه
من مصادر منها صديقه لوى مينار Louis Ménard الذى يؤمن
بتعدد الآلهة ، كما ورث عقيدة الحركة عن صديقه ليكييه Legquier .

وأنا لنجد فى الشذرات التى كتبها « جول ليكييه » صفحات
من أجل ما خطته الفلسفة الفرنسية ، ومن أشدها درامية .

« بيو » يرى نفسه واقعا فى هوة ، والهوة تبتلع . « و » كما
أن الهوة تدعو الهوة ، فكذلك اليأس يستدعي اليأس ، وهذه
أقوى تضعه فعلا الى جوار بسكان وكيركجورد .

ولقد كان العنصر الدرامي عند ليكيبه هو بحثه عن الحرية .
فكيف يمكن أن تكون سلسلتان من الأحداث ممكنتين على حد سواء
في لحظة معينة ؟ وكيف يمكن أن يكون الانسان حرا اذا كان الاله
موجوداً ؟

ان ليكيبه يعارض الصيرورة الهيجلية ، فهو يدعو الى
« الفعل ، لا الصيرورة وانما الفعل ، وبالفعل يصنع الانسان
نفسه » ، ولقد كان التاكيد الذي تمسك به ليكيبه هو جعل الشيء
موجودا ، وحدث الفعل المنبثق عنى - حدوثه الى الأبد . . . وهو
يقول معارضا هيجل : « ان حب الحياة يزدري كل تلك الأقال » .
ويتحول ليكيبه صوب « الانا الحى le moi vivant » وعندئذ يشعر
بحريته : « اننى أشعر بحريتي دون أن تكون لى بها أية معرفة » ،
فالحرية هى المفارقة le paradoxe

ان الحرية نور وظل . . . ظل « يتجاوز بصورة - لا مميل
الى تصديقها - حدوده الخاصة » ، فيمتد حتى يصل الى الله ، فيكون
بقعة فى المطلق تحطم المطلق . « الانسان يتدبر ، والرب ينتظر »
والله ينسحب لكى يضمن بحكمته اللامتناهية - استقلال الانسان .

وعن طريق الحرية ، أستطيع أن أنتقل من الأخلاق الى الدين ،
ولقد كان إبراهيم - فى نظره كما كان فى نظر كيركجورد - علامة
على هذا التحول المفاجيء : « أواه يا له من انقلاب فى الأمور
الانسانية والالهية جميعا » .

وها أنذا أصل الى الايمان ، وأرتفع عن الحياة العادية ، وعن
الأخلاق . « الايمان انتصار . . . ولا بد للانتصار العظيم ، من كفاح
عظيم » وهو بالفعل انتصار عظيم لأن الايمان مبدع للمعجزات .
فيالها من صيغة رائعة تلك التى يقدمها ليكيبه الى أحدث

«فلسفات حين يبين لنا أن للوجود الانساني « استقلالا من وراء اعتماده ، واعتمادا من وراء استقلاله » متخذنا لنفسه قاعدة من « اخلاص المرء لطبيعته » !

ويؤمن ليكييه ايماننا راسخا بالله ، ولكنه يريد - أحيانا على الأقل - أن يرفض معونته التي لا تقدم اليه دائما على أية حال « فأنه يتركه لتأمله المتوحد » .

هذه الحرية التي هي شرط الأخلاق - هي أيضا شرط المعرفة في نظر رينوفييه ، فلكي نستطيع التمييز بين الحق والباطل ، فلا بد أن يكونا متصفين بهاتين الصفتين ، بمعزل عن العلل التي تنتجها ، ولا بد اذن أن يكونا مستقلين عن هذه العلل .

ينبغي اذن أن نختار . . أن نختار الحرية - في حرية ، وأن نختار من نقاض كانت جانبها الايجابي Les thèses ، وأن نشيد فلسفة الشخص في مقابل فلسفات اللامتناهي والجوهر الوحيد ، تلك الفلسفات التي يسميها رينوفييه فلسفة الشيء ، سواء آكانت هي الواحدية المادية أم واحدية اسبنوزا .

وفي عالم رينوفييه ، نجد الامكانية ، وهناك الحرية ، ونجد الشر ، ونجد عدالة تنتظر من يحققها ، ولكن لا وجود لشيء قدرى محتوم fatal . والتقدم ليس أكيدا كما هو في عالم هيغل ، وانما نشعر بالمخاطرة خيما توجهنا .

وتحت تأثير مونادولوجيا ليبنتس (أي مذهب الذرات الروحية) أخذ رينوفييه يؤكد شيئا فشيئا الاتجاهات الميتافيزيقية في فلسفته ، ولكن مع احتفاظه بتلك الآراء الأساسية .

وهناك فلاسفة - مثل برونشفج Brunschvicg وبرجسون - لا يستطيعون التسليم بأن فوييه عندما التجأ الى القوة بوصفها

فكرة ، ورنوفييه عندما جزأ العالم وتخيل عالماً أكثر انفصالاً discontinu قد حلا مسألة الحرية . ومع ذلك فقد مارس رينوفييه تأثيراً مزدوجاً لم يكن تافهاً . ففي فرنسا - من جهة - نجد أن هاملان ، حين وحد بينه وبين عدوه هيجل ، أراد أن يشيد بفضل نسقا من المقولات يمكن أن ينافس نسق هيجل ، وينتهي مع ذلك الى فكرة الشخصية والحرية ، وفي أمريكا - من جهة أخرى ، نجد أن وليم جيمس ، حين دفع به في اتجاهه المضاد للهيغيلية الى أبعد مدى ممكن ، قد أنشأ بفضل مذهب التعددى pluralisme وتقبل جوانب معينة من فكرة العلاقات في مذهبه التجريبي المتطرف ، ثم حاول بعد ذلك التوحيد بين رينوفييه وبرجسون .

فاذا نظرنا الى فلسفة القرن التاسع عشر بوصفها صراعا هائلا بين النزعة الهيغيلية والنزعة المضادة للهيغيلية ، رأينا أن ليكييه ورينوفييه يحتلان فيها مكانا الى جانب كيركجورد - الذى يشبهه ليكييه فى سمات عديدة - والى جانب وليم جيمس .

ويختلف لاشلييه Lachelier عن رافيسون قبل كل شئ ، فى أن الانفصال بين الروح والطبيعة أقوى عنده مما هو عند رافيسون . شتت يحاول العودة بشلنج صوب فشسته وكانت ويران ، ويقال ان كتاب « نقد العقل الخالص » كان مفتوحا على مكتبه دائما على تلك الفقرة الشهيرة « الكوجيتو (أنا أفكر) تساحب كل تمثلاتى » .

ففلسفته هى فلسفة الانعكاس على الذات ، وهو يناضل ضد النزعة التجريبية ، وضد النزعة التليفقية l'éclectisme فى الوقت نفسه ، ويبين أن النزعة التجريبية لا يمكن أن تقدم الينا سوى وقائع لا روابط بينها . فالامتداد نفسه يفترض الفكر . ولكنه يمتد بتفكير « كانت » بمعنى أنه يضع « لقد ملكة الحكم » على نفس

مستوى كتابي « النقد » الآخرين (١) ، ويذهب الى أن قانون العلية لا تكون له قيمته الا اذا اكمل بقانون الغائية ، وذلك من وجهة نظر مزدوجة : فالغائية هي التي تحول حكم العلية من حكم شرطي ، كما هو في ماهيته - الى حكم حملى *catégorique* لأنها هي بحق أساس ما في العالم من انتظام *régularité du monde* ، وهي أيضا التي تكون الأنواع . وهكذا فمن الغائية يتولد الواقع ، أو يتولد منها الواقع من حيث أنه مؤلف من فئات وكائنات عضوية .

وفي مقال كتبه لاشلييه بعنوان « علم النفس والميتافيزيقا » يقدم على محاولة استنباط العالم كله من فكرة الوجود ، وهو استنباط غير مرض بحق ، وان يكن الهدف الذي يسعى اليه هذا الاستنباط ، وهو العيني ، المتماusk الحر ، قد تم تحديده بقوة على أقل تقدير .

والواقع أن قيمة لاشلييه ، انما تنحصر بوجه خاص في ذلك الشعور الذي كان لديه عما يشيع في الطبيعة من قوة : قوة الأشجار ، والحيوان .

ولكنه لم يكن يريد أن يحط من روحه - وفي هذه النقطة يعد برونشفيج وريثا له ، - الى مستوى البحث عن علل ظواهر أدنى منها (أي من الروح) ، في المجال الغامض للحياة والطبيعة ، إذ لا يمكن أن تكون للروح عنى أخرى سوى نفسها .

وكانت قوته الثانية هي ايمانه القائم على نوع من الرهان العقلي ، وهو ايمان فرنسي تماما - ولا يستطيع اوكك انذين حضروا تلك الجلسة أن ينسوا أبدا موقفه عندما وضع في مقابل المجتمع الذي كان يؤهيه نوركريم اله الفرد المفكر ، اله المتوحد الذي لا يعود

(١) اي نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي .

الها للمدينة (لمجموع الناس) ولكنه يظل مع ذلك الها يتصف بالفضل ، وهو فى الوقت نفسه تفكير صارم فى الفكر .

وينبغى أن نذكر الى جانب ليكيبه ورينوفيه واحدا من أكبر اعداء هيجل ، هو اميل بوترو Emile Boutroux .

ولقد وجدنا كونت وكورنو ولاشلييه يعملون على قطع الاتصال (أو فصم الروابط) بين المجالات المختلفة من الواقع والمعرفة ، وهذه هى الفكرة التى ستسيطر على فلسفة اميل بوترو .

فمنذ أن ترجم بوترو كتاب « فلسفة الاغريق » لتسيلر Zeller وقف معارضا للتصور الهيجلى للتاريخ حيث يتابع كل شىء كأنه استنباط لتصوراته . وفى رسالته : « عرضية قوانين الطبيعة » De la contingence des lois de la nature يؤكد الطابع العرضى للقوانين بمعنى ذى ثلاث شعب : الأولى (أى الشعبية) هى أن مجال كل علم غير قابل للرد الى المجال السابق ، كما رأى كونت ، والثانية هى أن كل علم يتألف بواسطة الفروض ، والثالثة هى أن القوانين لا تصدق الا على الحالات فى مجموعها (نى عمومها) لا على الحالات الفردية ، فالعلم دائما حل وسط ، وفضلا عن ذلك فانه كلما بدت الأشياء فى صورة دقيقة محددة ، قل طابع الضرورة فيها ، فاذا كان الأمر على هذا النحو استطعنا أن نجد مكانا للحرية . والواقع أننا كلما صعدنا فى سلم العلم ، من المنطق والرياضيات حتى علم النفس ، وجدنا مزيدا من الحرية . أما التجانس والدوام فلا وجود لهما قط الا على سطح الأشياء .

وعند بوترو نجد نفس الفكرة التى نجدها عند دافيسون : فكرة أن ملاحظة العادة تبين لنا كيف أن ما هو الى يصنع ابتداء من الحى . ولهذا ينبغى أن نجد من وراء الآتى ، والعادة ، والكمى

- ينبغي أن نجد الدينامي (الحركي) والحركي والكييفي . وهكذا نجد أنفسنا على الطريق الذي يؤدي الى البرجسونية . فالحيوي لا يرد الى ماهو آلي ، أو حتى الى الغائية ، مثلما أن الغريزي لا يرد الى العقلي .

والشغل الشاغل لبوترو هو أن يحافظ على الفردي وعلى الحر ، وعلى كل عنصر مرن في العالم ، دون أن يعتقد بهذا أنه قد خان النزعة العقلية ، فكل الفلاسفة العظام قد وضعوا فوق العقل الاستنباطي ملكة أعلى سواء أكان اسمها التعقل noésis عند أفلاطون ، أو الحدس عند ديكارت ، أو القلب عند بسكال (الذي كان بوترو يكن له حبا خاصا) أو العقل الكافي عند ليبنتس ، أو العقل العملي عند كانت ، أو حتى ارادة الاعتقاد عند صديقه وليم جيمس ، فنحن نصل في كل الأحوال الى اندماج ، ومصالحة ومداولة بين المثل والمقايير .

وتكتمل فلسفة بوترو في نظريته عن الدين . على أن هذه الفلسفة نصل عند بعض تلاميذه مثل تشايد Chide الى نظرة فوضوية ، أو بالأحرى لا دينية الى الكون .

والى جانب اميل بوترو نستطيع أن نضع الرياضي الكبير هنري بوانكاريه Henri Poincaré الذي يبين كيف تتميز الرياضيات بمبدئها الاستقرائي عن الاعتبارات المنطقية البحت ، والذي يؤكد أهمية نشاط الانسان في تكوين فكرة المكان ، ويوضح كيف أن القوانين لا تصدق الا بطريقة احصائية ، وكيف أن العالم يمكن أن يستخدم طرائق مختلفة للتفسير في آن واحد ، وفيما يتعلق بهذه النقطة الاخيرة بن ماكسويل Maxwell الطريق الذي اتبعه دي بروي de Broglie فيما بعد ، كما يبين لنا أيضا كيف أن العلم نسبي بالقياس الى موقف الانسان ، وهو أخيرا يؤكد أهمية

الطابع الجمالى الذى يمكن أن يرشد العالم فى اختيار فروضه ودور
اللاشعور فى الاختراع العلمى .

وشيننا فشيننا يتخذ نقد العلوم مكانا أكثر أهمية فى الفلسفة
الفرنسية . ففى استطاعتنا أن نضيف الى اسماء لالاند Lalande
وهانكان Hannequin اسماء علماء من أمثال دوهم Duhem
الذى أوضح عنصر التركيب الانسانى فى العلم ، ولروا Le Roy
الذى سيتبع تعاليم برجسون ، وسيعمل على زيادة هذه التعاليم
دقة فى نقاط معينة ، مبينا كيف أن العلم اقتطاع *découpage*
واقعى *du réel* . وقد أسهم عمل هؤلاء العلماء فى إيضاح
مدى جمود فكرة المذهب الوضعى عن العلم . بيد أن اميل
مايرسون ينقد المذهب الوضعى من وجهة نظر أخرى فى كتابيه
« الهوية والواقع » *Identité et Réalité* و « مسار الفكر »
Cheminement de la pensée ، ولكنه يضع فى مقابل كونت
نظرية فى العلم تتميز بأنها أكثر استاتيكية (سكونية) بل نستطيع
أن نقول انها بمعنى مانظرية أشد تبسيطا ، مادامت تقتصر على أن
تكون بحثا عن الهوية تحت صورة العلة ، دون أن تكون بحثا عن
قوانين . ويعتقد مايرسون أن العلم لا يستطيع أن يهتدى الى هذه
الهوية ، ومن هنا كانت نظرتة التشاؤمية الى النشاط الانسانى فى
(مجال) العلم . وكان من الممكن تجنب هذه النظرة لو كان قد أتبع
فى هذه النقطة اشارات « كونت » الذى يعد أشد إخلاصا للروح
العلمية الحقيقية ، بعد تخفيف حدتها ، كما حاول ذلك بوانكاريه
وميلو *Milhaud* .

وفى مؤلفات برونشفيج الغزيرة نجد تصورا أكثر حرية الى
حد بعيد لحياة الروح اذ يذهب الى أن الفلسفة - فى جوهرها -
تأمل للروح الانسانية من حيث أنها تعبر عن نفسها فى الرياضيات
والفزياء والأخلاق . ففى تتبعه لمراحل الفكر الرياضى ، والتجربة

الفيزيائية وتجربة الضمير الأخلاقي ، نجده يكشف لنا عن الروح وكأنها تضم الكون في شبكة من العلاقات تزداد اتساعا على الدوام، بحيث لا يبقى من مبدأ العلية في نهاية الأمر سوى تأكيد وحدة الكون فحسب ، كما يكشف أيضا عن الروح على أنها قوة باطنة للتشريع . ففي كل مجال يتطابق الوعي النظري والوعي العلمي بوصفهما تعبيرين عن ارادة للنظام والشمول . وما يوجد في مبدأ التعميم الفيزيائي وفي مبدأ الأريحية الأخلاقية على السواء ، هو الروح التي لا يمكن أن تشتق مما هو دونها ، والتي لا عمل لها الا أن تتمثل نفسها وأن تمضى باستمرار الى الأمام والى ما وراء ، دون أن يؤلف هذا « الماوراء » علوا أبدا .

وعلى هذا النحو يعتقد برونشفيج أنه خليفة جول لاشلييه Jules Lachelier . ونستطيع أيضا أن نربط به لانيو Lagnea الذى يجعلنا ندرك عن طريق تحليل للدراك الحسى وجود نشاط أعلى للروح حتى في أقل وظائفها سموا ، ويحاول أن يعود بنا ، عن طريق هذا التحليل ، الى نتائج اسپنوزا . ويرتبط بتأمل لانيو هذا تأمل آلان Alain الذى يعد في كثير من الاحيان غاية في الثراء والدقة .

وهكذا تتضح لنا الأشكال المختلفة التي تتخذها النزعة العقلية le rationalisme . فهذه النزعة لا توجد فقط في فلسفة هاملان وخلفائه ، (وهي فلسفة علاقة تنبدي مع ذلك في كثير من الاحيان في صورة مفرطة في التجريد ، وان كانت تنتهى في آخر الأمر بتركيب يجمع بين الحرية والشخصية) وانما نجدها أيضا في فلسفتى لانيو ، وبرونشفيج الذى يضع في مقابل المذهب العقلى التصورى (التجريدى) مذهباً عقلياً للروح .

وعلى حين يريد هاملان أن يوفق بين هيجل وريبنوفيه ، يريد برونشفيج أن يبتعد عن هذين الفيلسوفين على السواء ، فهو يفضل عقلا أشد مرونة يتتبع منحناه في مجرى التاريخ ، وهو في

تأملاته في العلم يصل من جديد الى الفعل التركيبي L'action
synthétique للروح، والى النوع الثالث للمعرفة (١) عند اسبنوزا .
وهو يثبت أن كل مذهب (باستثناء مذهب اسبنوزا الذي يتعلق
به أكثر من تعلقه بأى مذهب آخر) ينطوى على عنصرين أحدهما
وحده هو الصحيح ، على حين أن الآخر ليس سوى عبء ثقيل على
حياة الروح واضعاف لها .

ويستمر تفكير برونشفيج ، بصورة متحررة ، عند جاستون
باشلار ففي نظره أن العلم يكشف لنا عن عالم مصنوع في جوهره
من علاقات عابرة ، أى أن نزعته العقلية هي نزعة فوق العقلية
surrationalisme . وهو يستطيع - كما يقول هو نفسه - أن
يقوم بتعليم العلم ، ومعه أيضا الحلم - على قدر ما يمكن تعليمه .

والى جانب ميلو Milhaud وبرونشفيج ينبغى أن نذكر
ف . روه F. Rauh الذى قدم خطوط مذهب تجريبي جذرى
يمكن أن تقارنه فى عدة نقاط بمذهب وليم جيمس . فهو يتصور
العالم مصنوعا من الوجودات ، بل من ماهيات هي فى آن واحد
متحدة ولا سبيل الى ردها الى شيء آخر ، وتقول لنا نظريته فى
التجربة الأخلاقية كيف ينبغى تحقيق كل فكرة عن طريق احتكاكها
بالوقائع ، وبالعقول المختصة compétents . والواقع أن هذا
المفكر الذى كان هداما ، وكان فى الوقت نفسه بناء ، على عكس
ما يبدو عليه - يستحق مكانا خاصا بين أولئك الذين يمكن أن
نسميهم طلاب فلسفة المستقبل .
ومن الممكن أن يزودنا تأمل النقااض الكنتية بخيط هاد

(١) المقصود به النوع الحسى من المعرفة الذى لايسر خطوة خطوة فى

(الترجم)

يرشدنا في متاهة الفلسفة الفرنسية المعاصرة • فنوفيهه يختار الوجه الايجابى للنقاش les thèses أعنى أن العالم فى نظره متناه فى الزمان وفى المكان ، وينطوى على أفعال حرة ، وفيه اله خالق متعال • أما برونشفيج فيختار وجهها السلبى antithèses . بينما يرفض برجسون الوجهين الايجابى والسلبى معا •

أهدى برجسون كتابه « المعطيات المباشرة » Données immédiates الى جول لاشلييه ، فوضع بذلك اسم هذا الكنتى فى مستهل هذا الكتاب المضاد لكانت • وهو ان كان قد فعل ذلك فلأنه يوقر هذا الاستاذ العظيم الذى كان لاشلييه ، وربما لأنه تذكر أيضا بعض عبارات لاشلييه عن التتابع اللحنى للوعى ، وعن القوانين المرنة ، وعن التضاد بين سطح الاشياء وبين عمقها •

وحين شرع برجسون فى التفلسف ، كان هناك تلاميذ كونت وتين وجون ستيوارت مل وسبنسر من جهة ، وتلاميذ كانت من جهة أخرى • ووراء الأولين يمكن أن نتبين معالم تراث يرجع بنا الى كونديك وهيوم وهوبز ، ووراء الآخرين نجد أيضا ، تراثا كاملا يرجع بنا الى ليبنتس وديكارت وأفلاطون ، بيد أن كانت قد أحدثت بكل تأكيد نوعا من الثورة داخل هذا التراث نفسه ، ما دام قد تخلى للذهن عن شطر من الواقع - وهو الشطر الوحيد الذى نسيطر عليه بواسطة العلم ، محتفظا للعقل - كما عرفه بعالم لا سبيل الى معرفته • فى هذا العالم الذى لا يعرف ، وحده ، تكون أحرارا •• حرية تكاد تكون رغم أنوفنا • وهكذا لم يحدث قط أن دفع الانفصال الافلاطونى الى أبعد من ذلك ، ولكن مع هذا الوجه الذى يشكل مفارقة بالنسبة الى مفكر أفلاطونى - وأعنى به أن ماهو معروف لنا (بواسطة معرفة مشوهة فى الواقع) هو العالم المحسوس ، وما هو مجهول لنا ، بل ما هو غير معقول فى نظرنا

بمعنى ما ، وذلك على الأقل من زاوية المعرفة النظرية ، هو ما أسماه
أفلاطون بالعالم المعقول .

وكان هنري برجسون قد رفض الكنتية منذ أعوامه التي
قضاها في مدرسة المعلمين العليا ، ولكنه بهذا الرفض نفسه اعتقد
في بداية الأمر انه موعم على قبول مذهب سينسر . ومع ذلك فقد
أتت لحظة لم يعد هذا المذهب مقنعا له ، ذلك أن تركيب الكائنات
والاحساسات والكون كله ، من عناصر ، جعل العالم يبدو على أنه
لعبة ورق هائلة ، وأوحى اليه بأن المشكلة يمكن أن تحل دفعة
واحدة ، وبأن الزمان لا دخل له فيها . والتفت برجسون صوب
نفسه ، وهذه هي الخطوة التي اتخذها جميع الثوريين العظام في
الفلسفة ، سواء منهم سقراط وديكارت ، وكانت وبرجسون .
ولكنه حين تأمل نفسه ، لم يتأمل الأفكار أو الأنا الفكر ، ولم
يكتشف الأشكال أو التصورات المجردة concepts وإنما وجد
سيولة مستمرة كتلك التي اكتشفها وليم جيمس . . . وجد لنا
داخليا متصلا ، فحين أسمع الكلمات التي تتركب منها جملة ما ،
هل أسمع هذه الكلمات منفصلة ؟ كلا ، وإنما أسمعها في الجملة
وبواسطة الجملة . وحين استمع الى لحن ، لا أسمع النغمة التي
تحدث في هذه اللحظة فحسب ، لأن اللحظة شيء مجرد لا وجود
له ؛ وإنما أسمع أيضا النغمة السابقة والنغمة اللاحقة ، النغمة
السابقة متجهة اليها ، والنغمة التالية التي تتجد هي اليها . بل
إن الجملة ذاتها لا تنفصل عن الجمل السابقة وعن الجمل اللاحقة ،
كما لا تنفصل أجزاء اللحن عن تلك التي سبقتها وتلك التي
تليها . وهكذا نستطيع أن نرى فعلا أن حياتنا الواعية إنما هي
لحن كبير مستمر يبدأ عند ولادتنا وينتهي بموتنا . والواقع أن
برجسون - الذي كان موسيقيا بعمق - كان مولعا بهذه المقارنات
الموسيقية .

وهكذا ، فان المدة الحقيقية ليست هي الزمان الذى يدمغه المكان والمجتمع بطابعهما - ذلك الزمان الذى نقرؤه فى المكان حين ننظر الى ساعات أيدينا وساعات الحائط ، بل هو بالأحرى زمان الصبر ونفاد الصبر ، زمان الندم والأمل . . زمان جميع المشاعر التى تتعاقب فى أعماقنا دون أن نستطيع أن نقول أحيانا متى ينتهى أحدها ويبدأ الآخر ، فهو ذلك اللاتجانس الكيفى Hétérogénéité qualitative الذى لا علاقة له بالعدد ، ولكن اذا كان الأمر على هذا النحو ، فاننا لا نتخلص فقط من الفزياء النفسية psychophysique التى تحاول قياس حالات الوعى اذ أن الشدة هى نفسها مقياس ، والمقياس لا يمكن تطبيقه هنا الا بصعوبة ، وانما نتخلص أيضا من الحتمية déterminisme اذ أنه لما كان الأنا فى كل لحظة وحدة واندماجا فى جوهره ، فان الحتمية تميز وتحصى دوافع تعتقد أنها قادرة على عزلها من تيار الأنا ، وعلى حين أن كل لحظة تتحد باللحظة السابقة اتحادا عميقا ، فان الحتمية تقول انها محددة باللحظة السابقة . كلا ، انها هى والسابقة شئ واحد ، وهما معا الأنا بأكمله الذى لا ينقسم الى لحظات منفصلة ، ولا ينقسم الى دوافع منفصلة ، بل يجرى كما يجرى النهر وينضج كما تنضج الثمرة ، ويسرى كما يسرى اللحن .

واذا كان أصحاب النزعة الحتمية والنزعة الترابطية ينكرون الحرية ، فذلك لأنهم يحللون الوعى - بطريقة مزدوجة - فى الزمان (الذى يصبح فى نظرهم نوعا من المكان ماداموا ينظرون اليه على أنه لحظات يوضع بعضها بجوار البعض) وفى المكان ، ذلك الضرب من المكان الذهنى الذى يخلقونه ، والذى يرصون فيه حالات الوعى . واذا كان الكنتيون يقصرون الحرية على عالم الأشياء فى ذاتها (النومين) فذلك لأنهم يتفقون مع

الحتمين والترابطين حول عالم الظواهر ، ولايستطيعون بالتالى أن يستردوا الحرية فى عالم آخر ، خارج عن الزمان . وهكذا يأبى الجانبان معا الحرية على الانسان لأنهما يتصوران الزمان تصورا زائفا ، ولايفطنان الى أنه لاينبغى وضع الزمان والمكان على مستوى واحد ، ذلك لأن المكان فى مجموعه - هو ما قاله عنه كانت - أى هو صورة من صور العقل الانسانى الذى يسقطها على العالم . بيد أن الزمان الحقيقى شىء يختلف عن ذلك كل الاختلاف . انه جوهر الأنا ، بل سيقول عنه برجسون فيما بعد انه جوهر الاشياء نفسها ، وجوهر الوجود ، فبواسطته ، نكون - فى أنفسنا - متصلين بالواقع الأساسى . وهذه هى القضية الأساسية فى البرجسونية وتأكيدا الأول .

وعلى هذا النحو نتخلص من ذلك النوع من النزعة الايلية *éléatisme* الكامنة فى الفكر الانسانى . فليست مغالطات زينون (الايلى) مغالطات الا لأنها تخط بين انطلاق السهم الذى لاسبيل الى تحليله وبين المراكز التى يبدو أنه يحتلها فى المكان الوهمى الذى يفترضه العقل الانسانى من ورائه . واذن فكل حركة غير قابلة للتحليل *indécomposable* .

وحيث يصير الجديد ممكنا مرة أخرى ، ويستعيد العالم طابع الجدة فيه ، وتبتعد بذلك عن عالم لابلاس وتين وسبنسر ، حيث ينطوى الماضى - من حيث المبدأ - على المستقبل .

والواقع أن المستقبل مختلف عن الماضى اختلافا جوهريا ، وهذه طريقة أخرى لقولنا : ان المدة لا ترد الى المكان المجرد . وما هو بسبيله الى أن يكون *se faisant* لا يمكن أن يفسر تفسيراً تاماً بما كان وانتهى *tout-fait* ، والا كان بدوره شيئاً منتهياً .

والحجة التى يسوقها برجسون لتأييد الحرية تقوم على أننا لانستطيع أن نعبر بطريقة موضوعية عما لا يوجد الا بوصفه شيئاً معيشاً vécu ، وعلى أننا لا نستطيع أن نصل الى جوهر الفعل الحر الا اذا اتخذنا لانفسنا وجهة نظر الفرد فى اللحظة التى يشرع فيها فى القيام بفعله دون أن يكون على يقين من قراره الخاص .

وهكذا يكشف لنا برجسون ، من وراء الأنا السطحى الذى يمكن التنبؤ بقراراته ، عن «أنا» عميق تتحد فيه المشاعر والأفكار جميعا اتحادا لا انفصام له .

ولا يبقى أمام برجسون - فى المؤلفات التى اعقبت كتابه « المعطيات المباشرة » الا أن يزداد وعيا بالطابع الكونى الحقيقى للمدة ، لا بطابعها النفسى فحسب ، اذ لم يكن فى كتابه « المعطيات المباشرة » يتصور المدة فى أغلب الأحيان الا على أنها تركيب للادراك الذاتى aperception على طريقة كانت .

• وثمة نقطة ثانية مكملة للأولى كان لابد أن تضاف بشأنها تحسينات (أو لمسات جديدة) الى نتائج « المعطيات المباشرة » واعنى بها الانكار الضمنى لكل مكان نشعر به ، ولكل مكان كيفى ، على الأقل فى لحظات معينة . الا نستطيع القول - كما ذهب بعض الخصوم بالفعل - أن برجسون قد وضع المكان الكمى فى مقابل الزمان الكيفى ، مع أن هناك مكانا كيفا يناظر الزمان الكيفى؟ الحق أن فقرات معينة من كتابه « المعطيات المباشرة » تدل على أن برجسون قد فطن بالفعل الى هذا المكان الكيفى ، وأنه قد وجد اثره فى التمثل الذى لا شك أن الحيوانات والبدائين والأطفال يكونونه عن العالم الخارجى .

• فى هاتين النقطتين ، كان لزاما عليه أن يمضى قدما ليؤازر اقترابا من المعطى le donné

وعند هذا الموضوع ينبغي ان نسترعى الانتباه الى ما تنطوى عليه هذه المحاولة من مفارقة ، فبرجسون يبحث عن المعطى . وهذا معناه ان المعطى لا يعطى لوعى يظل على السطح بالنسبة الى ذاته ، وانه لا بد أن نبذل مجهودا لكي نمضى صوب المباشر . واذن شالمباشر ليس مباشرا ، أو هو بالأحرى ليس مباشرا الا اذا حططنا في هذا الجهد الذى نبذله ، فى الوصول اليه ، الحواجز التى تحول دون رؤيته .

وينبغى قبل أن نترك كتاب « المعطيات المباشرة » أن نشير أيضا الى بعض الصعوبات المتعلقة بموضوع الحرية . فالحتميون يقولون دائما ، معبرين عن المفهوم البرجسوني من خلال لغتهم ان هذه الحرية ليست الا تحديدا لشيء بذاته . وكان عبارة « تحدد يكدا . . » *détermination* لا تنطوى بدورها ضمنا على ذلك الانفصال بين اللحظات ، الذى يريد برجسون تجاوزه . وهم دائما يقولون : ان برجسون ، بدلا من أن يؤكد الحرية ، يؤكد أن المشكلة قد أسئء وضعها ، وانه لا حل لها فى الحقيقة . ولا شك أن لهذه الملاحظة الأخيرة نصيبا كبيرا من الصواب ، فمشكلة الحرية تنتزع - بطريقة أخرى غير طريقة كانت - من مجال العلم لكي توضع فى مجال الامتقاد والفعل . . ومحاولة البرهان على الحرية ، بل محاولة صياقتها ، أو بعبارة موجزة - الكلام عن الحرية ، هو بالضرورة اعطاء الحجة للخصم . فالحرية ليست مذهباً ، ولكنها طريقة حياة .

ان البرجسونية - كما يعبر عنها كتاب « المعطيات المباشرة » - جزء من حركة عقلية وجمالية (استيطيقية) هائلة وجدت لها تعبيرا فى فن التصوير الانطباعي ، وفى الشعر الرمزي ، وتستجد تعبيرا عنها فيما بعد فى موسيقى ديبوسى . ولقد كان برجسون يريد أن يعيد الأنا الى ذاته « كما يعود فى الجلم » ، ويريد أن

يضعه ازاء « الانطباعات » ، والجو الموسيقى الذى يشيع فى فلسفته هو نفسه الذى يشيع فى قصائد الرمزيين .

ولكنه لم يلبث ان تجاوز هذه الحرية على الرغم من اتساعها . فمن الخطا الاعتقاد بأنه لم يكن يطلب من الانسان ، كما كان يطلب بعض الشعراء الرمزيين - الا أن يترك زمام نفسه للانطباعات والأحلام فحسب . فالفصل الخاص بالحرية يذكرنا باننا في الحياة ، وبأنه لا ينبغي علينا أن نظل عاكفين على اللحن الداخلى ، كما كانت نزعة برجسون الفردية البدائية تميل به فى أول الأمر الى مثل هذا الاعتقاد . وهذا الفصل يذكرنا ايضا بأن الانسان الحقيقى هو الذى يبدع نفسه وهو الذى يقوم بعملية خلق ذاته بذاته . كذلك فاننا نستطيع أن نتبع فى سياق الكتاب كله « جهدا قويا من التأمل الفكرى » يختلف اختلافا بينا عن أحلام اليقظة .

ومنذ هذا الكتاب الأول بدأ أن برجسون هو أول فيلسوف - منذ هرقلطس - أخذ الزمان مأخذ الجد ، على حد تعبير الفيلسوف الانجليزى العميق صمويل الكسندر S. Alexander وهؤلاء الذين يتبعون اليسوم سبل هوايتهد وهوسرل وهيدجر ويعكفون على دراسة طبيعة الزمان ما زالوا يستطيعون أن يتعلموا أشياء كثيرة من برجسون .

ولقد كان برجسون ، فى كل مرة يقوم فيها بكتابة أحد مؤلفاته العظيمة ، يبدأ من أفكار خاصة تماما ، ويحرص على دراسة المشكلة وكأنه لا يعرف عنها شيئا من قبل . فلا عجب إذن أن كانت نتائجها تبدو لأول وهلة غير متطابقة فيما بينها كل التطابق . ولكنه يعتقد أن الحقيقة توجد عند نقطة التقاء هذه اللحظات المختلفة التى نصل الى كل منها بفكرة خاصة جدا عن المشكلات المحددة .

ففى كتاب « المعطيات المباشرة » كنا ازاء مدة يشعر بها
الوعى ، تبدو منفصلة عن الحياة المادية وعن الفعل ، وكنا فيه
نستسلم للأحلام (وخاصة فى الفصل اثنانى) . ولكن ألا مجال
ها هنا لكى ندرک ، من جهة ، أهمية الرأى المادى الذى ينكر امكان
وجود حياة واعية منفصلة عن الحياة العضوية على هذا النحو ،
ونبحث ، من جهة أخرى ، فيما اذا كان من الواجب التخلى عن
الحلم من أجل الفعل الذى مهد له الفصل الأخير من الكتاب
السابق ؟ وأن كتاب « المادة والذاكرة » *Matière et Mémoire*
يستجيب لهذين المطلبين ، اللذين لم يثر برجسون ثانيهما بوضوح
الا فى الكتاب الذى أعقبه . فالماديون الذين يستندون الى وقائع
الذاكرة يزعمون أنهم يستمدون الوعى من المخ . ولكن برجسون
يهاجمهم على أرضهم نفسها مبينا أن المخ ليس أصل الذاكرة ،
وانما هو بالأحرى ما يوجه مجراها فى علاقاتها بالواقع ، وهو -
من جهة أخرى - ما يكبت شطرا منها ، ويقمعه فى مجال اللاشعور .
من جهة أخرى - ما يكبت شطرا منها ، ويقمعه فى مجال اللاشعور .
فالمخ هو جهاز للتعبير *expression* والكبت *répression* ولكنه
ليس أصل الذاكرة بحال من الأحوال .

وعلى هذا النحو يمكن أن يفسر المخ شكلا من الشكلين
الكبيرين للذاكرة . . وهذا الشكل ليس هو الذاكرة فى الواقع ،
وانما الأصح أنه شكل من أشكال العادة ، أو « ذاكرة العادة »
التي تصعد بواسطتها من الميكانيزمات الى داخل أنفسنا ، بدرجات
متفاوتة من البطء . ولكن لا يستطيع أن يفسر الشكل الآخر ،
الشكل الحقيقى للذاكرة ، وهو ذاكرة الاستعادة *la mémoire-souvenir*
التي يتفق جوهرها مع جوهر حياتنا النفسية ، وينطبع بواسطتها
الادراك الحسى أو الشعور فى ذاكرتنا ، فى نفس الوقت الذى
يتتابعان فيه فى وعينا ، بحيث تكون الحياة النفسية هى هذا

التعاليق فينا بين الحاضر والماضي ، وان يكن ذلك ماضيا يكتب عادة تحت تأثير الجسم والفعل .

ونستطيع أن نقول : اننا من حيث المبدأ ، نتذكر كل شيء .
وهنا نرى سمة أساسية من سمات المنهج البرجسوني في حل المشكلات . فما يتطلب التفسير ليس هو التذكر بل هو النسيان .
والإيجابي هو الذي يعطى في هذه الرؤية الإيجابية انحصية ، وهو لا يحتاج الى أن يشيد ، ذلك أن الماضي هنا انما هو معطى مباشر ، مثلما كان التدفق «l'écoulement» في « المعطيات المباشرة » أى أن مجموع الذكريات يعطى لنا دفعة واحدة (وان لم يكن من الممكن بمعنى آخر أن يعطى لنا - وانما يبقى دائما في حالة إمكان) - وهذا معناه اننا نضع أنفسنا دفعة واحدة في الماضي . ولا حاجة بنا مطلقا للميكانيزمات المعقدة التي كان يلجأ إليها شخص مثل تين لتفسير إعادة بناء الماضي ابتداء من الحاضر . فالماضي يتكون فينا باستمرار ، وعن طريق الاستعادة نأخذ مكانا فيه ، هذا اذا سمحنا لأنفسنا أن نقبسى استعارة مكانية لوصف واقعة تند عن المكان .

وهكذا نرى كيف اتسع المباشر حتى استوعب ماضينا كله .
وقد كانت هذه فكرة متضمنة في الاتجاه الذي سلكه كتاب « المعطيات المباشرة » مادعنا لا نستطيع أن نفصل بين الماضي والحاضر ، ومادام من غير الممكن - اذا كان لا بد للاستعادة من أن تولد - أن نجد أن لحظة أخرى لميلادها سوى نفس اللحظة التي يعيش فيها الإدراك الحسى والشعور .

ولكننا نرى أيضا كيف يضاف الى الزمان بعد جديد على نحو ما . فبينما كان الزمان في كتاب « المعطيات المباشرة » مؤسسا في الحاضر ، نجد هنا (أى في كتاب «المادة والذاكرة») يفصل عنه ، ويحيا في شيء أشبه ببعده خاص به ، ويتحول اللحن

الداخلي أى نوع من الفوجه *rugue* يستخدم فيه صوتان .
وكذلك فان الفعل أو الجسم - اللذين لم يتسبب لهما
كتاب « المعطيات المباشرة » إلا حسابا ضئيلا - يعودان إلى
المطالبة بدورهما ، وان يكن ذلك دورا سلبيا تحديديا *limitatum*
ولو واجه المرء نظرية « التذكر الخالص » بنظرية « المعطيات
المباشرة » لتولدت عن ذلك صعوبات عديدة . ألا تجعلنا الاستعادة
الخالصة نصل إلى ضرب من الأزلية الاسبوزية ؟ وليس من
العجيب أن استعادة العادة *souvenir-habitude* هى التى يبدو
انها تطالب باسترداد الزمان ؟ ولكن ينبغى أن نقول ان التذكر
الخالص ليس سوى ضرب من الانعكاس الكامن ، أما فيما يختص
باستعادة العادة فربما لم نجد لها تفسيرا إلا بادراجها ضمن
الدفعة الحيوية *l'élan vital* التى يضع الكتاب التالى خطوطها
الإجمالية .

وإذا كان من الحق أن المخ لا يقوم بالنسبة إلى الذاكرة إلا
بدور تحديدي ، مرتبط بمقتضيات الفعل ، ألا ينطبق ذلك أيضا
على الإدراك الحسى ؟ يبين برجسون - متوسعا في فكرته هذه
كيف أننا لا نتصل اتصالا مباشرا بالماضى وحده ، ولكن بالأشياء
أيضا . فنحن على اتصال مباشر بالماضى بواسطة ما يوجد فينا
من عنصر لا مادي ، أو بالأحرى ، لاننا موجودون « في اللامادى » :
l'immatériel ونحن على اتصال مباشر بالأشياء عن طريق ما يوجد
فينا من عنصر مادي ، أو بالأحرى لاننا موجودون في المادة . وكل
شئ (أو موضوع) أيا كان ، يستطيع أن يدرك ، بالمعنى الواسع
لكلمة « الإدراك » *percevoir* ، وهو المعنى الذى كانت لدى ليبنتس
من قبل فكرة عنه . فالمنضدة التى أكتب عليها تدرك العالم المادي
كله ، أى أنها تتلقى منه مؤثرات . وأنا نفسى - لا أدرك سوى
شطر من هذه المؤثرات ادراكا واعيا . ذلك لأن « الإدراك الواعي »

و « ادراك أشياء قليلة » عبارتان مترادفتان • فالوعى انتقاء • ولكن ، لماذا كنا أدوات انتقاء على هذا النحو ؟ لأننا مراكز للتحديد *centres d'indétermination* وهكذا يترابط الفعل والوعى والتحديد *limitation* .

ولكن هناك ، تحت هذا المستوى الواعى الشخصى ادراكا يمكن أن يسمى لاشخصيا ، يقول برجسون اننى أضع به ذاتى دفعة واحدة فى العالم المادى عامة . وهذا العالم المادى ليس هو الامتداد الديكارتى الخالص ، وانما لديه كفيات ثانوية كما أن لديه كفيات أولية • فهو قريب من عالم الأفكار الذى يتفق مع الاشياء عند باركلى . وبهذه النظرية فى الادراك الحسى نوضح فى المادة . وهى مادة غنية متنوعة مثلما أن نظرية الذاكرة قد أعادت وضعنا فى الروح •

وهكذا يتراعى لنا عدد كبير من مستويات الواقع : مستوى العالم المادى واللاوعى ، ومستوى الفعل ، ومستوى الحلم ، وبين مستوى الفعل ومستوى الحلم تقع مستويات لا متناهية • فإذا وضعنا فى اعتبارنا هذه المستويات أمكننا أن ندرس حياتنا النفسية أنتى تقع دائما فى واحد من هذه المستويات الوسيطة • وحتى اذا كانت الأفكار العامة وترباطات الأفكار تتولد على مستوى الفعل ، فإنها تكتسب ثراءها ودقتها عن طريق تقبل عناصر من مستوى الحلم • اننا فى الحاضر ، والحاضر الذى كان غير منفصل عن الماضى فى كتاب « المعطيات المباشرة » ينفصل عنه فى هذا الكتاب ، بمعنى أن تعريفه يتم الآن من خلال معان حسية حركية *sensori-moteurs* كلحظة الفعل • بيد أننا لا نستطيع أن نتصرف حقا فى هذا الحاضر الا باستحضار ذكريات معينة ، وهكذا يحدث نوع من الذهاب والاياب بين مستوى الفعل ومستوى الحلم ، وينتقل المجهود - وبخاصة المجهود ذهنى - من الواحد الى الآخر دون انقطاع •

اذن فنحن لسنا فقط في مستوى قريب غاية القرب من مستوى الحلم ، كما كنا في الفصل اثناني من كتاب « المعطيات المباشرة » ، بل لا بد لنا من أن نندمج في مستوى الفعل ، بحيث نضفي بذلك معنى أكثر واقعية على تعبيرات الفصل الاخير من كتاب « المعطيات » . .

وهنا أيضا يستمر نقد برجسون للنزعة الترابطية . فيكفي أن نتساءل عما يعنيه فهم أية جملة مسموعة لكي نرى كيف تنهار دعائم النزعة الترابطية . فالفعل الذي نفهم به الكلمات المسموعة لا يفسر على أساس أن كل كلمة من تلك الكلمات تطبع في النفس ، واحدة تلو الاخرى ، الافكار التي تشبهها ، وانما يفسر بالأحرى على أساس ذلك الفعل الذي تضع به الروح نفسها على مستوى يناظر مستوى المتحدث ، فتضع فروضا تتيح لها تحليل الجملة وفقا لايقاعات ملائمة .

ولكن اذ اكان الامر على هذا النحو ألا يمكن أن نشعر في أنفسنا باتصال رأسى لمستوياتنا في الحياة ، لا بمجرد اتصال أفقي للحظات حياتنا فحسب ؟ ، وألا يمكن أن نوسع هذه الفكرة وأن نستبدل بثنائيتنا البدائية اتصالا شاملا *continuité universelle* ؟ لقد بدت النظرية البرجسونية في بداية الامر نزعة ثنائية ، بل نستطيع أن نقول انها بدت كنزعة مانوية : فهناك المدة *la durée* من جهة ، والمكان من جهة أخرى ، وهناك الحر في مقابل الحتمي ، والفردى في مقابل الاجتماعي ، والميلودية الداخلية في مقابل الفعل ، والروح في مقابل المادة ، والتذكر الخالص في مقابل تذكر العادة والحدس في مقابل العقل ، والكيف في مقابل الكم . ولكن ألم نر أيضا أن المدة لا تجانس كيفي في كتاب « المعطيات » وأن هناك في كتاب « المادة والذاكرة » من جهة أخرى - مستويات متباينة من

الوعي ؟ ألا نستطيع تعريف هذه المستويات ؟ لن تكون هذه المستويات منفصلة مكانيا بالطبع ، وانما سنميز بينها على أساس مدى تفاوت درجة الشدة والتجاوب اللذين نحيسا بهما في كل مستوى من هذه المستويات . والكيف هو نوع من التذبذب والاهتزاز الذي يحدث في الذات وعلى الذات . أما الكم فهو زوال التوتر *distention* . ان رنين السهم شيء حقيقي ، أما انتقال السهم في المكان ، فترجمة سطحية .

وهكذا فان برجسون ، بعدد أن قضى على فكرة الشدة *intensité* - أو على الاقل ضيق نطاقها - يلجأ الى فكرة التوتر *tension* لكي يبين أنه لا توجد ، في كل الاحوال ، الا اختلافات في التوتر تطراً على حقيقة واقعية واحدة . فهو يقوم بتوحيد ماسبق أن قام بفصله . ان كل شيء تذبذب *vibration* . غير أن المادة ذبذبة منتشرة ومخففة ، ان جاز هذا التعبير ، أما الروح فذبذبة مركزة . ولم يعد التمييز بين الروح والمادة يتم على أساس فكرة المكان ، وانما على أساس فكرة الزمان (وان كنا نستطيع أن نتساءل : ان لم تكن فكرة التوتر تنطوى بالضرورة على تمثيل للعدد) . وهكذا نجد لا تجانسا كيفيا رأسيا يتجه من المادة صوب الروح ، وتتخذ الانفصالات الظاهرة مكانها في داخل اتصال حقيقي *continuité réelle*

ومنذ الآن ، نرى برجسون الذي ارتبط فكره في البداية بسبنسر ، يرتبط بالأحرى بأفلوطين . وبين الاثنين تتدخل مؤثرات أخرى ، كتأثير مين دي بيران وبركلي .

ويكتاب « التطور الخالق » يعود برجسون الى مذهب سبنسر الذي بدأ منه ، ولكنه يعود مسلحا بنتائج كتابي «المعطيات المباشرة» و «المادة والذاكرة» ويخوض مع ذلك المشكلة في ذاتها . فهو يقبل

نكرة التطور ، بل يعتقد انه ينبغى علينا أن نقبلها نهائيا . بيد-
 أن التطور على النحو الذى يتصوره ليس تركيبيا من عناصر كانت
 فى البداية مفككة بطريقة مصطنعة ، وانما هو تطور خالق ، منتج
 للجديد ، ولغير المتوقع . وهذا معناه أن مسار الدفعة الحيوية
 P'elan vital (وهو الاسم الذى يطلقه على هذه القوة التى تسرى
 عبر الأنواع من جرثومة الى جرثومة) لا يمكن تفسيره لا بالعلية ،
 ولا بالغاية ، ذلك أن هاتين الطريقتين فى التفسير ، اللتين تخضع
 احدهما كل شيء لما سبق ، وتضع الاخرى كل شيء لما سيتلو ،
 تقساويان آخر الامر فى انكارهما للزمان كما أنهما ملائمتان
 لعمليات العقل الحاسب ، لا لحركات الحياة .

ويعرض برجسون ، فى جراحة فائقة لا نجد لها نظيرا فى الفكر
 المعاصر ، لوحة للأنواع الحيوانية ، ويبين أنه لا وجود لحط واحد
 للتطور فى هذه الانواع ، وانما هناك خطان ، أحدهما ينتهى عند
 حشرات معينة ، والآخر ينتهى عند الانسان ، وعلى هذا التصور
 البيولوجى تستند نظرية برجسون فى المعرفة ، وذلك على الاقل فى
 العرض الذى يقدمه لها فى هذا الكتاب ، ذلك أنه اذا كانت لغزيرة
 الحشرات مزاياها من الكمال ومن الادراك المباشر ، وعيوبها من
 الجزئية وعدم القدرة على التكيف ، واذا كان للعقل الانسانى - من
 ناحية أخرى - عيوبه أيضا ، لأنه اذا تكيف مع ظروف جديدة
 فذلك لأنه ليس معرفة بمادة ، وانما معرفة بصورة - اذا كان الامر
 على هذا النحو ، فهلا يمكن التوحيد بينهما (غريزة الحشرات وعقل
 الانسان) فى ملكة للمعرفة يمكن أن نسميها الحدس وتكون تعاطفا
 كالغريزة ولكنها عقلية كالعقل ؟ الواقع أن ذكاءنا محوط بمنطقة من
 الغريزة يتعين عليه أن يعمل على ادراجها فى ذاته ، واذن فالتعاطف
 العقلى هو تعريف الحدس حين نعيد ادراجه فى مجموع التطور ،
 ولكننا نستطيع تعريفه أيضا بطريقة أكثر ميثافيزيقية وأقل اعتمادا

على الآراء الواردة في كتابه « التطور الخالق » بأنه تطابق الذات والموضوع ، وبأنه معرفة بالمطلق في مقابل المعرفة العقلية التي هي نسبة دائما (كما يقول في كتاب « المدخا ، الى الميتافيزيقا ») وعلى انه معرفة للروح (كما يقول في مقدمة كتاب «الفكر والمتحرك») - وهي كلها تعريفات يكمل بعضها بعضا ، ولا يهدمه .

ويتصف العالم الحيواني الذي رأينا اتجاهيه ، بأنه معتمد بأكمله ، في وجوده ، على العالم النباتي ، أو في الواقع على وظيفة التمثيل الكلوروفيلي للنبات ، التي يتم بها اختزان الطاقة الشمسية ، وتتأخر بها حركة السقوط ، أو حركة التسوية nivellement التي تميز عالمنا ، بل ربما أرجئت الى أجل غير مسمى .

هاتحين أولاء نرى اذن أن الدفعة الحيوية تنقسم الى جمود في العالم النباتي ، والى غريزة وذكاء في العالم الحيواني . فمن أين يأتي ما يمكن أن نسميه بالانقسام الثلاثي لهذه الدفعة ؟ انه يأتي من الطبيعة النفسية للدفعة الحيوية التي تنمي اتجاهاتها على هيئة أشبه بالمروحة ، تكون فيها الوحدة في البداية لا في النهاية (وان تكن تستطيع ، بفضل الجهد الاتساني ، أن تكتسب من جديد في النهاية بواسطة الحدس) ، كما أنها تأتي من مقاومة المادة التي ينبغي أن تنقسم الدفعة الحيوية لكي تمر من خلالها .

ولكن ، ماذا تكون هذه المادة في ذاتها ؟ لقد بين لنا الفصل الأخير من كتاب « المادة والذاكرة » مقدا ، أنها نوع من التراخي في الروح . فالامتداد نوع من ارتخاء التوتر distention والمكان في جوهره فاصل *intervalle* ومسافة ، على حين أن المدة *la durée* تركيز وتوتر . ويعود كتاب « التطور الخالق » الى هذه الفكرة الواردة في كتاب « المعطيات المباشرة » من جديد ، ولكن بصورة أشد دينامية .

ولعلنا نستطيع القول بأننا نصل هنا الى الحدس الفلسفى
الأساسى عند برجسون . فهذا الحدس ينحصر فى رأى القائل
بوجود تزايد ونقصان فى التوتر ، بحيث يكون التزايد اشتدادا فى
الروحية ، والنقصان ايغالا فى المادية . فاذا سرنا فى اتجاه التوتر
المتزايد ، وجدنا النفس والحرية والابداع ، أما اذا سرنا فى الاتجاه
العكسى ، فسنجد المادة والاحتمية والهوية والموت .

ويرمز الى الصلة بين هاتين الحالتين المتطرفتين رمزاً جيداً
بالتعارض بين الحركة من حيث هى واقع وبين التحليل الايلى للحركة
الى عناصرها . فالعقل يسعى دائماً الى تأليف الشبيه مع شبيهه ،
والى القضاء على الكيف اللامتجانس فى سبيل الكم المتجانس .
فالسهم يقوم بحركة بسيطة ، ولكن العقل يقسمها ولا يستطيع أن
يفهم منها شيئاً . وكذلك حركة الرؤية الخالقة ، والرؤية نفسها
هى حركة بسيطة ، بيد أن العقل لا يستطيع تفسيرها . وكذلك
سنرى أيضاً أن هناك حركة بسيطة فى أصل الكون ، لا تستطيع
خطوات العقل جميعاً أن تسمح لنا بفهمها .

هذه الحركة مطلقة . وجميع الآراء التى سنتخذها عنها آراء
سطحية ، ونحن لا نستطيع أن نشعر بها فى طابعها المطلق الا
بالاندماج فيها فحسب . وحين يبين برجسون أن ظروف التطور
تتحد مع النوع الجديد ، وحين يبين تلاقى ظواهر معينة فى السلاسل
الحيوانية المختلفة ، يتذكر القارئ ما قاله عن الفعل الحر وعن
بعض الخواطر وترايبات الأفكار فى كتابه « المعطيات المباشرة » ومن
جهة أخرى فان كل ما نقوله عن دور العناصر العصبية وعن دور
الجسم عامة ، يعيد الى ذاكرة القارئ كتاب « المادة والذاكرة » .
وهكذا يبدو أن الكتابين السابقين حاضران معاً فى داخل كتاب
« التطور الخالق » .

وقد يكون من المناسب أن نلقى ضوءاً على إنشريعة التي يتم بها تحليل بعض الأفكار وتفكيكها ، كما فعل في فكرة العلية ، اننى ينتقد بعض الآراء الأخرى بشأنها ، ويهدمها • ومن هذه الأفكار الأخرى : فكرة العدم واللانظام فى كتاب « التطور الخالق » ، وفكرة الممكن فى محاضرة ألقاها فى مؤتمر الفلسفة ، كما أن فكرة الشدة *intensité* قد وضعت موضع التساؤل فى مستهل كتاب « المعطيات المباشرة » • فدراسة فكرة العدم تقترن بدراسة محاوره « السفسطائي » لأفلاطون • أما نقد فكرة الممكن فيعمق بعض أقوال اسبنوزا •

ويشيد برجسون نزعة واقعية مختلفة عما يسميه الواقعية المبتذلة ، وهذه الواقعية تكاد تتطابق مع نزعة مثالية متطرفة • وهذا ما نراه خاصة فى نظرية الصور *images* فى مستهل كتابه « المادة والذاكرة » •

وليس من الممكن بأن تسمى نظريته واحدية *moniste* أو تعددية ، أو حتى ثنائية • فهذه التسميات العددية لا تناسبه ، ذلك أن نظريته تؤكد فى وقت واحد التعددات اللامتجانسة والثنائيات، ثم تؤكد الوحدة ، بصورة أعمق •

وليس من شك أن برجسون قد فكر مرارا فى تلك الصفحة الرائعة من كتاب « العقل » التى يصف لنا فيها « تين » العالم فى صورة الألعاب النازية أو نافورة المياه التى تنهاوى مساراتها المنحنية فى الظلمات ، بيد أن شعلة من تلك النار تقلت - فى نظر برجسون - من السقوط ، وتواصل رحلتها عبر جميع الصواريخ المتساقطة الى الأعلى ، مقتربة دائما من المركز •

وحين ننتقل من كتاب المعطيات المباشرة أو كتاب « المادة والذاكرة » الى كتاب « التطور الخالق » تنقلب كثير من وجهات

النشر رأسا على عقب . فالحلم ، بل والتذكر يبدوان أحيانا وكأنهما قد أصبحا المستوى الأدنى لحياة الروح ، على حين ينتقل تركيز الماضي فى الحاضر الى المستوى الأعلى . ومع ذلك يظل من الصحيح - كما رأينا - ان هذه المؤلفات تنطوى فى داخلها على وحدة عميقة .

ويوحى كتاب « التطور الخالق » بأن « الدفعة الحيوية » ربما أتت من مصدر أعلى منها ، وبالفعل أكد برجسون فى رسالة الى الأب دى تونكديك ' De Tonquedec أن الاصل الذى صدرت عنه عال عليها . وفى كتاب « المدخل الى الميتافيزيقا » نستشف أن أعلى درجات التوتر هي ما يسميه بأزلية الحياة ، التى لا يمكن الا أن تكون أزلية الهية . وقد أخذ برجسون يعد لفترة طويلة كتابا يجمع ، فى فكره ، بين نظريته فى الاخلاق وفى الجمال ، وفلسفته فى الدين فى آن واحد . وكان هذا الاعداد يتألف بخاصة من قراءة المتصوفة ، بادئا بمدام جيون Guyon ثم بالمتصوفة الاكثر التزاما بتعاليم الدين (أرثوذكسية) مثل القديس يوحنا الصليبي والقديسة تريزا . وكانت حصيلة هذه التأملات كتابه « منبع الاخلاق والدين » الذى حاول فيه تلخيص النتائج الاخيرة لتفكيره .

وهنا أيضا تتضح ثنائية برجسون فهناك من جهة الاخلاق المغلقة والدين المغلق الذى يتحقق فى القبائل المتوحشة وأولئك الذين يريدون العودة الى أخلاق هذه القبائل ، وهناك - من جهة أخرى - الاخلاق المفتوحة ، والدين المفتوح .

فأخلاق الأسرة أخلاق مغلقة ، ومنها نستطيع أن ننتقل الى أخلاق الامة ، التى هي مغلقة أيضا . ولكن لكى نمضى الى أخلاق تفتتح للانسانية كلها ، وتطل على الانسانية كلها ، فلا بد من أن نمر بالدين المفتوح ، وباله الأنبياء ، واله المسيح .

ان أخلاق برجسون أخلاق العاطفة ، مثلما أن الاستطيقا (علم

الجمال) عنده، هي استطيقيًا العاطفة • ونستطيع أن نتتبع نمو هذه الاستطيقيًا البرجسونية منذ ظهور « المعطيات المباشرة » حيث يؤكد برجسون الحركة والرشاقة *la grâce*، ويشبهه الشعور الجمالي بنوع من حالة التنويم المغناطيسي (الخدِر) حتى نصل إلى استطيقيًا « الضحك » *Rire* حيث يؤكد أهمية التجديد والدهشة عند الفنان، وأهمية بحث الفنان عن الانطباع الساذج، والصفاء الأصيل، بل يؤكد أحيانًا - في فقرة تجعلنا نتنبأ بروايات بروسست - ذلك اللامعقول الأساسي الذي يمكن كشفه في الطبيعة الإنسانية، حتى نصل إلى استطيقيًا الاختراع والجهد الذهني، الذي يبدع أشكالا تزداد عينية على الدوام • فان هذه الكتابات لا توصلنا، في أغلب الأحيان، إلا إلى مظاهر للحالة الاستطيقيّة، ويظهر « التطور الخالق » نتجاوز مرحلة التأمل هذه لنذكر الفعل المبدع الذي يقوم به الفنان - من حيث أن هذا الفعل يكشف عن حركة فريدة، وقصد عميق أعني من حيث هو الهام • غير أن الحالة الاستطيقيّة نفسها يرجع أصلها - كما يبين كتابه «منبعًا الأخلاق والدين» إلى عاطفة تعلق على العقل *supra-intellectuelle* حبي بالأفكار والمشاعر تصعد بنا حتى نصل إلى مركز متعال على العمل الفني، ومنه يشع هذا العمل •

كان كتاب «التطور الخالق» قد أعاد تناول الفكرة الرئيسية في كتاب « المعطيات المباشرة » بعد أن أضفى عليه أهمية كونيّة • والتغير - كما يصفه برجسون في محاضراته التي تتحدث عن هذا الموضوع - هو النسيج الذي صنع منه الكون، وهو جوهر الأشياء، كما ذهب إلى ذلك هرقليطس •

غير أن العالم لم يعد كافيًا في كتاب «منبعًا الدين والأخلاق» ذلك لأن الفعل، الذي لم يكن له سوى دور سلبي في كتاب «المادة والذاكرة» قد اكتسب دورًا إيجابيًا في «التطور الخالق» بيد أن

برجسون أصبح يرى الآن أن الاعتقاد بأن السورة الحسوية ، أو بالأحرى مبدأ هذه الدفعة يستنفد في التطور البيولوجي انما هو من قبيل خداع الذات ، فثمة شيء أعلى من الانواع ، أو بالأحرى يوجد في النوع الانساني أفراد أعلى منه ، أو يؤلفون - على حد تعبير برجسون- أنواعا قائمة بذاتها . هؤلاء هم الابطال والقديسون . فمن طريقهم تتصل الانسانية بالمبدأ الخالق ، وكما يستمد انتيه (١) Antée قوته من الارض ، فكذلك يستمد القديسون والابطال قوتهم من السماء . وهكذا يستبدل بدفعة التطور الخالق ، نداء البطل والقديس ، ونداء ما هو الهى . فنحن اذن قد تجاوزنا الدفعة الحيوية وأصبحنا قريبين كل القرب من تلك الحاجة الى الابداع التي هي مصدر كل دفعة حيوية .

فهل نقول ان هذا تصوف ؟ أجل انه تصوف ، وهل نقول انه نزعة حيوية رومانتيكية ؟ أجل انه كذلك أيضا . غير أن برجسون لم ينكر قط - كما قال مرارا - أهمية العلم في مجاله الخاص ، بل لقد عزا اليه القدرة على بلوغ حقيقة مطلقة فيما يتعلق بماهية المادة فمن ينكر على هذا التصوف الذى يقيم أساسا لفعل سخى ، بمعنى قريب جدا من المعنى الديكارتي لكلمة « السخاء » (أو الاريحية) générosité من ينكر عليه نبل مقصده ؟

وقد تصور برجسون أن فلسفته ينبغي أن تكتمل بفلسفة للديموقراطية ، ديموقراطية قائمة على حب الله .

فما أغرب منعطفات هذا المذهب ، انه فردى فى « المعطيات المباشرة » ، اجتماعى فى «التطور الخالق» ، وهو الآن مع اعطائه مكانا

(١) هو عملاق (في الاساطير اليونانية) أنجبتة جايا من اله البحر بوسيدون (نيتون عند الرومان) وخنقه هرقل بين كراعيه بعد ان وقع عن الارض .
(الترجم)

بعظيما للأفراد من قديسين وأبطال ، يتصور شكلين للمجتمع: شكلا رديئا ، وشكلا حسنا (ولكن ما كان حدا أو نهاية للتطور فى كتاب «التطور الخالق» قد أصبح الآن شكلا رديئا) .

وكذلك الفعل - الذى كان هو العدو فى «المعطيات المباشرة» ، أو على الأقل فى الفصول الأولى منه ، وفى «المادة والذاكرة» بمعنى ما ، ثم صار محركا للتطور البيولوجى فى «التطور الخالق» أصبح ينقسم الآن الى نوعين أحدهما وحده هو المرغوب فيه تماما .

ولقد كان وعينا حياة فى «المعطيات المباشرة» . بيد أن الحياة بالمعنى الضيق تصبح ضربا من التعويق للفكر فى «المادة والذاكرة» . ولكنها تعود من جديد لتصبح مركزية فى «التطور الخالق» . على حين أن الحياة الجديرة بالتمجيد فى «منبع الدين والاخلاق» قد أصبحت حياة أخرى غير الحياة النفسية والحياة البيولوجية ، هى الحياة فوق البيولوجية ، وفوق النفسية بمعنى ما ، عند القديسين .

ان من العيب أن نحاول الآن تحديد سمات مؤلفات برجسون ومنهجه : فلقد رأينا ما فيه الكفاية من تحليلاته ، ومن سيره فى الأمور الى حدها الأقصى ، وتفننه فى ايجاد مسلمات مشتركة من وراء النظريات المتناقضة ، وطريقته فى تقليب المشكلات والحل منها ، والرجوع الى المباشر ، وطريقته فى توحيد الأمور بعد تقسيمها ، وامتلاء تلك الرؤية للعالم ، التى تستعيد الوجود بكلّ ثرائه عن طريق نقد فكرة العلم .

والأمر الذى يجسدر بالفيلسوف أن يؤكده من جديد ازاء الانتقادات الموجهة ضده هذا الفيلسوف العظيم ، واتى بتجدد بلا انقطاع - هو قيمة هذا الفكر . فلقد ترك تفكيره بالفعل آثارا عميقة فى الفكر المعاصر ، فها هو ذا وليم جيمس يضع برجسون فى خداد

أعظم العظماء ، وشيلر Scheler يعترف بأهميته ، وهو يتهمد يستشهد به فى كثير من الأحيان . وتعد نظرية الصور images أصلا من أصول الواقعية الأمريكية الجديدة ، بل انها تبين لنا كيف نستطيع - بمعنى ما - أن نتجاوز المثالية والواقعية معا . وجدير بنا أيضا أن نبين اشعاع الافكار البرجسونية فى العالم الادبى ، بل فى العسالم السياسى عند جورج سوريل الذى كانت له أهميته الكبرى بالنسبة الى تطور مذاهب سياسية يوجد بينها اختلاف شديد ، وعند بيغى Péguy الذى كانت نظريته فى التاريخ والتجسد بل وتصوره للثورة الضرورية ضد ما هو واقع بالفعل ، مستوحاة من أفكار برجسون وربما كان لهذا الاشعاع أيضا تأثيره فى كلوديل ، ولكنه موجود بالتأكيد عند بروسى ، وان يكن التمييز الذى يقسول به بين الذاكرة العميقة اللاواعية والوجدانية وبين الذاكرة السطحية العقلية والواعية - أبعد من أن يناظر التمييز البرجسونى مناظرة تامة كما نلمس تأثيره أيضا عند فرجينيا وولف .

وما أكثر الصفحات التى كتبت عن المؤثرات التى خضع لها برجسون ! وانه لمن اليسير أن نقوم بتحليل أى فيلسوف الى قضايا متباينة وأن نبين أنه لم يفعل شيئا سوى المزج بين أفكار أسلافه . ولكن هذا هو بعينه ما تحذرنا منه البرجسونية نفسها . ولا شك أن هناك قدرا من التشابه بين شلنج وشوبنهاور وبين برجسون ، وكذلك بينه وبين الفلاسفة الروحانيين الفرنسيين الذين مهدوا له . غير أن قوائم الاسماء ، بل حتى تجميع الاقتباسات ، لا يقلل فى شيء من عظمة أو قيمة هذا المذهب العظيم الذى لم يتعمقه أكثر الفلاسفة الفرنسيين الشبان النابهين ، تعمقا كافيا .

وهكذا تتبعنا الطريق العظيم الذى سلكته الفلسفة الفرنسية منذ « أنا أفكر ، اذن فأنا موجود » عند ديكارت الى « أنا دوم اذن

فانا موجود ، c dure, donc je suis عند برجسون ، ومن الخلق المستمر ، الى التطور الخالق - ولم يبق من الجوهرين الديكارتيين وهما الامتداد والفكر - الا الفكر وحده الذى أصبح متطابقا مع الحياة والحركة . أما الاحساسات التى تقوم بالتمثيل : تقوم بالتمثيل : representatives فقد أنكرت ، ومعها النزعة الخالصة ، والنزعة العقلية الخالصة . ومع ذلك فسيظل من الصحيح أن برجسون ، بوضوح أسلوبه ونفاذ تحليلاته ، قد ظل مخلصا للروح الديكارتيه ، ومن جهة أخرى ، فان أفكاره العبقريه عن اتحاد النفس والجسم ، وطريقة معرفة هذا الاتحاد قد جعلت من ديكارت فيلسوفا لا يبعد عن برجسون بالمقدار الذى يبدو عليه للوهلة الاولى ، ألا يقول ديكارت فى مخطوط جوتنجن : « ان من الخطأ القول بأن الفكر يتم فى لحظة ، لان كل فعل أقوم به يتم فى الزمان » ؟ لقد كانت فلسفة ديكارت مغامرة جريئة تهدف الى معرفة كل شيء . وهذا يصدق أيضا على فلسفة برجسون . ذلك لان برجسون على نقيض كانت أو كونت أو سبنسر ، اذا كان قد اعترف بما لا يمكن التعبير عنه ineffable فإنه لا يعترف بما لا يقبل المعرفة l'inconnaissable فكل شيء يمكن أن يعرف : اذ أن المادة تعرف كاملة بواسطة الرياضيات والفزياء ، كما أن النفس تدرك ادراكا تاما بواسطة الحدس . وهكذا يعتقد برجسون بوجود اتصالات مباشرة بيننا وبين المطلق ، بل بيننا وبين المطلقات .

ومن الطريف أن نلقى نظرة على العلاقات التى تربط برجسون بالنزعة البرجماتية . فهو يتفق معها فى تأكيد دور الفعل ، ولكنه لا يتفق معها فى أن الفعل من حيث هو عائق للتأمل ، يقوم عنده بدور أقرب الى السلبيه . ومن الطريف أيضا أن نبعث - من وجهة نظر أعم - فى فروع ذلك المذهب الذى يمكن أن نسميه بالبرجماتية الفرنسية التى تؤكد مع جورج سوريل أهمية دور القروض

والأساطير ، وتحاول نقد الماركسية والحفاظ عليها في آن واحد ، وتوحد - مع لالاند - بين الحقيقة والاتفاق الاجتماعي بطريقة مشابهة الى حد ما لطريقة الفيلسوف الانجليزي البرجماتي والانساني ، شينلر Schiler وان ظلت أقرب الى التراث العقلي ، وتقترب أخيرا من العقائد الدينية عند لروا Le Roy وبلوندل Blondel اللذين صاغ أولهما نظرية برجماتية عن العلم في صورة جذرية جدا استعينا بصيغته القائلة : « كل واقعة قد وقعت » Tout fait est fait ومقترحا من جهة أخرى نظرية عن المجسزة قائمة على « الايمان » بالمعجزات ، وشيد ثانيهما فلسفته الدينية بالبحث عن الشروط المسبقة للفعل présuppositions وانتقل بقارئه من شرط الى شرط يصل به الى فكرة الله .

وهذان الاسمان الاخيران يضعاننا في مواجهة الفلسفة الكاثوليكية الفرنسية : بوصفها وارثة أوليه لابرون Ollé-Laprune عند بلوندل ، أو متأثرة بالبرجسونية عند لروا Le Roy ولاوبرتونير La Berthonnrière أو مرتبطة عند آخرين بالتوماوية thomisme مع جاك ماريتان Jacques Maritain .

وينبغي أن نشير أيضا الى المؤلفات المتعلقة بتاريخ الفلسفة ، وأعني بها مؤلفات بروشار Brochard عن الشكاك الاغريق ومؤلفات روبان Robin ودييس Diès وفستجيير Festugière عن أفلاطون ، ومؤلفات ريفو Rivaud عن الفلسفة اليونانية ، ومؤلفات ليار Liard وهاملان Hamelin عن ديكارث ، ومؤلفات كوتيرا Couturat وهانكان Hannequin عن ليبنتس ، ومؤلفات دلبوس Delbos والأب ماريشال Maréchal عن كانت . ومؤلفات جيلسون Gilson عن العصر الوسيط كله ، ومؤلفات رينيه برتلو René Berthelot عن الفلاسفة البرجماتيين وعن علم الفيزياء الفلكية ، ومؤلفات الأب لبلون Le Blond عن أرسطو ، ومؤلفات برييه Bréhier عن فيلون

وأفلوطين ، وكواريه Koyré عن يعقوب بيمة وجاليليو ، وجيرو
Gucrout عن لينتس وفشته ، رلاشييز - رى Lachière-rey
ونابير Nabert عن كانت ، وتيبوديه Thibaudet عن برجسون ،
وجانكلفتش Jankélévitch عن برجسون وشلنج ، وجان باروزى
Jean Baruzi عن القديس يوحنا الصليبي ، والأب دانييلو Daniélou
عن جريجورى النيساوى Grégoire de Nysse ومؤلفات كل تلك
المدرسة التى تجمعت حول ايتين جيلسون ، وأخيرا المؤلفات الرائعة
التي كتبها الأب دى لوباك de Lubac

فاذا كان من الواجب الآن أن نقرأ فى ملامح فلسفة الأمس
ما يمكن أن نتنبأ منه بفلسفة الغد ، فمن الواجب أن نؤكد أهمية
المثالية فوق العقلية surrealistique عند باشلار Bachelard وأهمية
النزوع الى الواقع ، الذى يظهر عند مثالى من أمثال نوجيه Nogué
كما يظهر عند واقعى من أمثال روييه Ruyer وعند واحد من أتباع
برجسون مثل منكوفسكى Minkowski وعند بعض الماركسيين من
أمثال بوليتزر Politzer ، كما ينبغى أن نؤكد أخيرا تأثير
الفينومينولوجيا ، والمظاهر التي تبدى عليها عند لافل Lavelle
ولوسن Le Senne وجرييل مارسيل Gabriel Marcel الذى سيظل
كتابه « يوميات ميتافيزيقية » محاولة على أكبر جانب من الاهمية ،
وهى محاولة واصلها بعمله المزدوج بوصفه مؤلفا مسرحيا ، ومفكرا
ميتافيزيقيا ، وعند جرفتش Gurvitch ، وأيضا عند أولئك الذين
يرتبطون بكيركجورد ، وعند جان - بول سارتر . ويتبغى أن نذكر
أيضا مؤلفات اى . بيشون E. Pichon ولاكان Lacan وأن نتحدث
عن الشكل الجديد الذى يتخذة نقد التحليل النفسى عند دالبيز
Dalbiez . فهنا نجد اتجاهات متباينة قد تكون أوجه التعارض
فيها أقل أهمية من أوجه الشبه ، كما نجد رغبة فى التحرر من
الفلسفة التقليدية أو مايسمى بالفلسفة الأزلية ، من أجل التعبير

عن فلسفة هي حقا منتمية الى عصرنا، ولكنها ستظل مع ذلك جديرة
بان تكون فلسفة لكل العصور .

ولقد كتب رنوفيه كتابا عن فلسفة فيكتور هوغو . وهو في
ذلك على حق : أفلا ينبغي هدم التعريفات التي تعزل المجسالات
الكبرى للنشاط الانساني بعضها عن البعض ؟ ولقد بين دنيس
سورا Denis Saural ان مذهب « القبالة Kabbale » هو واحد
من منابع هذه الفلسفة التي ترتبط مع ذلك ارتباطا جوهريا بمزاج
هوجو . كذلك فان نزعة دي فيني المثالية التي تدرك مافى الطبيعة
من جمال من خلال حديث المرأة التي يحبها، والثيوصوفية السحرية
عند نرفال Nerval وسريالية بودلير ، وأفلاطونية مالارميه
الوجدانية التي تختلج فيها الافكار بالحياة عند قمة الرغبة الطويلة
الأمد ، والمثالية السحرية عند رامبو Rimbaud الشقيق الروحي
لنوفاليس Novalis وبليك Blake وان اختلف عنهما ، كما
يختلف كل منهما عن الآخر - كل هذا ما زال مستمرا حتى اليوم
في كتب كلوديل Claudel وفاليري Valéry اللذين يحتاجان
وحدهما الى دراسة طويلة ، وفي مؤلفات ب.ج. جوف J. Jouve
الذي يزداد أفقه اتساعا باستمرار .

ان فلسفة الغد ستكون كفلسفة الأمس على الاقل من حيث
مدى تأثيرها بالأدباء . ففي استطاعة كلوديل وفاليري أن يتحكما الى
حد لا يقل عن كثير من الفلاسفة في أفكار فلاسفة المستقبل . فهذان
الكاتبان العظيمان ، بل هذان المفكران العظيمان يشيران الى اتجاهين
مختلفين : الاول - وهو فاليري - ذو نزعة تحليلية ، ولكنه أشد
عمقا أو أكثر مرونة أو أرفع حسا الى حد بعيد من محللي القرن
الثامن عشر ، كما أنه أيديولوجي أشد حساسية من الأيديولوجيين،
أما الآخر فهو المنشد العظيم الذي يتغنى بالكون في طابعه الكللي
وفي تكامله . وليس من شك أنه سيكون من مهام فلسفة الغد

ايضاح الطريقة التي يمكن بها متابعة تحليلات فاليري من جهة ،
بالمضى صوب علاقات تظل تزداد تماسكا ، ويمكن بها في الوقت
نفسه محاولة - النفاذ من جديد - من وراء الاشياء الى ما تقوم عليه
من بناء اساسي متين .

وحا نحن اولاء اذاء الفلسفة الفرنسية في مجموعها خلال
قرون ثلاثة : من جاسندي وفوتنل الى كوندياك ، ومن كوندياك الى
لدانتك Le Dantec ، ومن ديكارت الى هاملان وبرونشفج ، ومن
فينيلون الى بلوندل وبرجسون ، ومن بوسويه الى فكر التقليديين
الخلص الذي عفى عليه اليوم الزمان .

ولقد أشار البعض الى سيادة المنهج الرياضي عند كثير من
الفلاسفة الفرنسيين ، بيد أن هذا لا يكفي مع ذلك لتمييز الفلسفة
الفرنسية .

فلنلق بأنظارنا أولا على فلسفة القرن التاسع عشر والقرن
العشرين اللذين تصارعت خلالهما الكلاسيكية والرومانتيكية
وتحالفنا ، ثم تصارعت من جديد ، فهنا ستميز بعض السمات
المشتركة بين عدد كبير من هؤلاء المفكرين على الأقل .

فمن الملاحظ أولا أن نقطة البداية التي تتخذها طائفة على
الأقل من هؤلاء الفلاسفة هي ظاهرة نفسية : فهي المجهود عند
بران ، وهي الذاكرة عند برجسون ، وهي - على وجه أعم عند
الجميع - العادة التي تسمح بإيجاد نوع من الاستمرار بين الوعي
واللاوعي ، بين النفسي والفيزيائي . ونستطيع أن نجد نفس هذا
التأكيد لأهمية العادة عند الفسيولوجي الفرنسي لامارك ، كما
نستطيع أن نلاحظ أيضا الدور الذي تلعبه عند بعض الادباء مثل
بيجج وبروست .

وحتى إذا كانت مثل هذه الظواهر - كالذاكرة والعادة -

لا تعطينا مفتاح الكون كما تصور بعض الفلاسفة ، فانها ذات أهمية في حد ذاتها ، ولنذكر في هذا الصدد ما كتبه برجسون عن الفيلسوف الفرنسي لتمييزها عن المذاهب الألمانية الكبرى ، اذ يقول: « انه حتى لو لم تعد الفلسفة الفرنسية صحيحة ، فانها تترك من بعدها شيئا دقيقا محدد المعالم : ذلك لان القطع التي تتألف منها سليمة » .

ونستطيع أن نرى في فكرة «الرشاقة» *grâce* سمة أخرى مشتركة بين عدد من هؤلاء الفلاسفة : بين رافيسون وبوترو وبرجسون ، وهم يقصدون بالرشاقة ضربا من اليسر في الحركة ، ونوعا من الموهبة الذاتية . وحتى يران الذى يبدو أنه يتحدث طويلا عند مجال اللامجهود وعند مجال المجهود ، يرى مجال الرشاقة من فوقهما .

فاذا التمسنا الآن السمات المشتركة بين هؤلاء الفلاسفة وبين أوجست كونت ، فلن يكون عسيرا أن نجد على الرغم من المظاهر – سمة واحدة مشتركة : وهذه السمة هي تأكيد الاختلافات بين المجالات سواء أكانت هذه مجالات الوجود أم مجالات للفكر . وهذه بلا شك واحدة من السمات الأساسية في الفلسفة الفرنسية . فثمة مجالات للواقع ، ولا ينبغي الخلط بينها . ولقد كان بسكال هو أول من عبر عن هذه الفكرة في وضوح عظيم في نظريته عن المجالات الثلاثة بيد أننا نجد فكرة مماثلة لهذه عند كونت وعند بوترو . ولكن ألا يوجد مبدأ هذه الفكرة في النزعة الديكارتية ؟ . اننى أميز كل شيء على قدر ما أستطيع ، ونحن نعرف أهمية فكرة النظام فى منهج ديكارت .

ولعل هذا الحرص على النظام هو الذى أدى بفولتير ومونتسكيو وبكوفيه ويران ، وبلا شلييه وكونت الى أن يضعوا على الدوام فواصل بين الأشكال الحيوانية أو بين الأشكال الاجتماعية .

ولقد كانت فكرة النظام هذه أساسية في تأمل العالم عند
ملبرانش ، وهي ليست فكرة عن نظام يحول دون حدوث التغيير .
وحين يعرف بسكال نظام القلب ، يصف نظاما لا تنقطع حركته
صوب نفس المركز ، وبالتالي فهو يختلف عن النظام الأكثر آلية في
القياس أو حتى في الاستقراء .

ونتيجة لتفرقة تفكير برجسون بين نظامين : النظام الآلي
والنظام الحي ، وتأكيد أهمية النظام الأخير فان هذا التفكير يمثل
نهاية المطاف لهذا الاتجاه في الفكر الفرنسي .

والواقع أنه لا يوجد اختلاف عظيم بين بسكال وبرجسون :
فبسكال يقول : « الغريزة والعقل علامتان على طبيعتين » ، اليس
في هذا القول بذرة التعارض بين العقل والحدس ؟

ونستطيع أن نلاحظ أن نقد فكرة الشدة *intensité* عند
ملبرانش مماثل لنقدها عند برجسون ، وأن نظرية الإدراك الحسي
عند ديكارت وملبرانش - كما هي عند برجسون - تؤكد أهمية
الطابع البرجاني للإدراك الحسي فهناك على الأقل ثلاثة من كبار
الفلاسفة الفرنسيين رأوا على خلاف فلاسفة مثل لوك أن الإحساس
والإدراك الحسي فعل دفاعي وتحذير عملي أكثر منه نسخة تردد
الأشياء الخارجية . وربما استطعنا أن نفسر أوجه الشبه هذه تفسيراً
جزئياً على أنها تعبير عن ميل إلى الوضوح الفكري ، يؤدي إلى نقد
الأفكار المزدوجة الدلالة كالأفكار المتعلقة بالشدة *intensité* وإلى
رد الإدراك الحسي إلى مجال الفعل .

إن الفلسفة الفرنسية ، كما تتبدى في ممثليها الرئيسيين،
هي فلسفة للفكر والوعي حتى حين تريد أن تقضع الفكر والوعي

بين ما هو أدنى وما هو أعلى منها ، أعني القلب عند بسكال
ومين دي بيران ، والحدسي عند برجسون ، ويصدق قولنا انها
فلسفة الوعي على روسو كما يصدق على برونشفيج ، وهو صادق على
برجسون مثلما يصدق على ديكارت . ويمكن القول ، بمعنى معين ،
ان الفلسفة الانجليزية والفلسفة الالمانية بدورهما فلسفتا وعى ،
ولكنهما ليستا كذلك بالمعنى نفسه تماما : فاحدهما أقرب الى أن
تكون تاريخيا للوعي (باستثناء باركلي) والاخرى أقرب الى أن تكون
لاهوتا أو كوسمولوجيا للوعي ، ومع ذلك فان هذه التمييزات
جميعا تحتل وتدعو الى كثير من التحفظات ، اذ أن فلسفة برجسون
هي أيضا كوسمولوجيا للوعي ، كما أن فلسفة كوندريك تنطوي على
تاريخ للوعي .

ولفكرة الحرية ، وفكرة الشخص مكانة رئيسية في الفلسفة
الفرنسية . فالشك المنهجي فعل من أفعال الحرية تملك
به الارادة زمام نفسها ، والفكرة الديكارتية القائلة بأن الحرية - على
خلاف كل ملكة انسانية أخرى - لا متناهية في الانسان كما هي
لا متناهية في الله . . هذه الفكرة من السمات المتميزة للفكر
الديكارتي . ونستطيع أن نقول انه اذا كانت فلسفة لاشلييه
وبوترو ورونوفييه وهاملان وبرجسون ، تكتمل بفكرة الشخص فان
فلسفة ديكارت تستهل بها . وتؤكد النظرية البرجسونية في المدة
durée حرية الأنا ، تلك الحرية التي حاولت الفلسفة الفرنسية
كلها (سواء منها فلسفة أو فوييه أو أرونوفييه ، وفلسفة لاشلييه
أو بوترو) أن تحميها . ونستطيع أن نستشهد بجملة نيوتن ب .
ستالكنتخت *Newton P. Stalknecht* الذي كتب في « دراسات في
فلسفة الخلق » قائلا : « ان المنطق الحقيقي للخلق قد تم الحفاظ عليه
بحب في الفكر الفرنسي ، حيث نجد تراثا فلسفيا يتحاشى التعقيد
الهائل في المذاهب الالمانية من جهة ، والسطحيات الواجفة المحدودة

في النزعة التجريبية الانجليزية من جهة أخرى ، وعلى الرغم من أننا لا نود تأييد جزء من هذا الحكم ، وهو الجزء الذي يبدو أنه لا يقدر كبار الميتافيزيقيين الألمان وفكر هيوم وباركلي بحق التقدير فإننا نستطيع أن نقول مع ذلك ان الفلسفة الفرنسية كانت أمينة في أغلب الاحيان على تراث الحرية الخلاقة هذا .

ونستطيع أن نربط بفكرة الحرية هذه فكرة أخرى هي فكرة العرضية *contingence* فالطابع العرضي للواقع ، موضوع رئيسي من موضوعات الفلسفة الفرنسية منذ ملبرانس ، بل نستطيع أن نجد قبل ذلك عرضية الماهيات عند ديكارت ، وهناك أيضا عرضية واحتمال الحوادث عند كورنو . وعرضية المجالات العلمية عند كونت .

وسواء أكان ثمة اتحاد لهذين النوعين من العرضية عند بوترو ، أم معارضة من جانبه ومن جانب برونشفيج للضرورة الهيكلية لحساب الحركة الحرة للروح . . فاننا نلمس في كل الأحوال تأكيداً حراً للعرضية وللحرية .

واذن ، فالسمة التي تميز الفلسفة الفرنسية هي الاحساس بالفوارق ، والاحساس بالشخص ، وكذلك أيضا الاحساس بالواقع وما من شاهد على هذه النقطة أقوى من مؤلفات ديكارت ومين دي بيران . فهذا هو ديكارت فيلسوف الفصل بين النفس والجسم ، فيلسوف التقسيم الثنائي *bifurcation* كما يقول هوايتهد ، ولكنه من جهة أخرى يعلم ويريدنا أن نعلم أن النفس والجسم متحدان اتحاداً وثيقاً . وهذا هو مين دي بيران ، فيلسوف الجهد ، فيلسوف مافوق العضوى *hyper-organique* ولكنه حين يخضع هو نفسه للاحاساسات السلبية يكشف لنا عن مجال العضوى -

ولا نستطيع أن نقول عن الفلاسفة الفرنسيين ، بناء على وجود الاحساس بالواقع لديهم انهم فلاسفة الافكار الواضحة المتميزة فحسب ، على الرغم من الأهمية التي يعترفون بها لهذه الافكار ، والتي ينبغي الاعتراف بها ، تماما كما كان أفلاطون يقول انه على الرغم من صعوبة نظرية المثل ، فلا بد من الاعتراف بوجود المثل . فأى فيلسوف كان أقدر من ملبرانثس على وضع الاحوال المبهمة *modulités confuses* في « وضوح غامض » ؟ ومن تحدث أفضل من بيران عن الإدراكات الحسية الغامضة ؟

لقد أتاحت لنا مدام جيون Guyon وفينلون Fénelon أن ندرك الحياة الغامضة التي تحياها النفس ، أما روسو فقد وضعنا وجهه لوجه أمام الاحساس بالوجود ، على حين كان برجسون وريثا لكل هذه التيارات .

ولا حاجة بنا الى القول ان ذيكارت سيظل دائما أستاذا لأولئك الذين يريدون أن يتعلقوا قبل كل شيء بالافكار الواضحة المتميزة . فميزة ديكارت هو أنه قد ظهر بين أفلاطون وكانت ، في لحظة كان العالم الحسى يبدو فيها قابلا لأن يكون موضوعا للذهن ، وهو مالم يكن ممكنا عند أفلاطون ، ولم يكن العالم المعقول فيها قد توقف عن أن يصبح موضوعا ممكنا للذهن ، وهو ما كان بالفعل عند أفلاطون ، ولكنه لن يكونه عند كانت . هذه هي قيمة استاذ الافكار الواضحة المتميزة . ولكن لابد لنا أن ننوه بما يمكن أن تستفيد به فلسفة تريد أن تفهم الواقع ، من رجال من أمثال بسكال وبيران وبرجسون ، ولتضيف اليهم أيضا ديدرو ومن رجال قريبين منا أيضا من أمثال ف . روه F. Rauh . ويكفى أن نفكر في اشعاع برجسون على فلاسفة مثل جيمس وهوايتهد ، أعنى على أعظم فيلسوفين عاشا في أمريكا ، فيلسوفين نستطيع أن نأمل في أن

تتجه الفلسفة الأمريكية الى الارتباط بهما من جديد ، لنرى مايمكن أن يثمره هذا الاشعاع . (١)

ولقد قلنا منذ لحظة ان الفلسفة الفرنسية فلسفة فوارق . وبطبيعة الحال لا يوجد فى تاريخ الفلسفة شيء صادق صدقا مطلقا . فدولباك وبرجسون يؤكدان وحدة الوجود على الرغم من أن الأول مادى والنانى روحى . بيد أن هذه الوحدة لا تنكر عند الواحد أو عند الآخر الفوارق الكيفية عند هذا ولا عند ذلك ، بل أن هذه الوحدة تكتسب عند كل منهما ، ثراء من هذه الفوارق .

وأخصب الأفكار التى يمكن أن نجدها فى الفلسفة الفرنسية فكرة العلاقة relation - فديكارت يقول لنا ان الطبائع البسيطة تتضمن علاقات . وعبارة : « أنا أفكر إذن فأنا موجود » نموذج للعلاقة وللطبيعة البسيطة فى آن واحد . وهو قد رأى - كما رأى أفلاطون - أن الأفكار تتواصل فيما بينها فعبارة أنا أفكر إذن فأنا موجود - حين تخرج الى حيز الفعل - تعنى مشاركة من المفكر مع الموجود ، ومن الوجود مع المفكر ، كذلك فإن ملبرانش فى نفس الوقت الذى يطور فيه فكرة النظام ، يتقدم بنظرية فى العلاقة . وحين يضع مين دى بيران الجهد فى مقابل الكوجيتو الديكارتى ، فهذه أيضا علاقة يلقي عليها ضوءا : علاقة المجهود بما يقاومه ، وهى مشاركة لا تعود ذهنية ، وإنما هى أشبه بالحسية .

(١) لقد تحدث الكثيرون من تأثير الفلسفة الالمانية فى الفلسفة الأمريكية وتأثير هيجل على رويس ، وتأثير لوطزه Lotze وآخرين على جيمس بيد أن تأثير الفلسفة الفرنسية لم يكن اتل من ذلك أهمية . فنحن لانستطيع أن نفهم امرسون فهما تاما الا اذا وضعتنا التفتيحين eclecticiques فى اعتبارنا ، وليس من الممكن دراسة جيمس الا بالرجوع الى رتوفيه وبرجسون وغم مايبين هذين المفكرين من تعاضد عميق إذ أن جيمس الذى كان يرحب بمظاهر التعدد كان يحب أن يوجد بين هذين الفيلسوفين .

ولقد كانت نفس الفكرة التي تحتل مكانة مركزية في فكر
كونت ، تحتل ، بصورة أكثر دينامية ، نفس المكانة في فكر روه
وبرونشفنج . وحين يجعل برجسون من المادة *la durée* ماهية
للأشياء ، فإنه يريد أن يقول إن الماهية هي الاتصال نفسه ، وهي
تفتح الحاضر على الماضي وعلى المستقبل ، وهي العلاقة في طابعها
المتحرك .

وأخيرا ، فإذا كانت الفلسفة كلها تأملا للباطن والظاهر ،
فأى فلسفة تستطيع أن تنجب أساتذة نفنوا الى أعماق الباطن أعظم
من برجسون وديكارت وبيران ، أو أساتذة اتجهوا الى دراسة
الظاهر أعظم من ديدرو وكونت ، أو أساتذة تجاوزوا الباطن
والظاهر معا بتوحيدهما ، مثل برجسون وبيران مرة أخرى ؟

الفلسفة الفرنسية المعاصرة

سيطر تطور الوجودية على الفلسفة الفرنسية خلال الحرب العالمية الثانية وما بعدها . وللوجودية الفرنسية شكلان مختلفان ، وأصول متعددة : هي كيركجورد وهوسرل وهيدجر . ونستطيع أن نقول انها أنطولوجية وفينومينولوجية ، بقدر ما هي وجودية ، وذلك في كل شكل من أشكالها . وربما كان في هذه الوجودية الفرنسية مجموعة أو مجموعتان غير مستقرتين ، ولكن ينبض علينا أن نأخذهما على حالهما . وما من شيء أكثر طرافة ، وأشد امعانا في الذاتية من أن نشاهد المنحنى الذي يسير من كيركجورد الى ميرلو - بونتي من جهة ، والى مارسل من جهة أخرى ، ذلك لأن كيركجورد يعزلنا أولا عن العالم ، ويضع موضع الشك كل اتصال مباشر مع أي « أنا » آخر . ونستطيع أن نقول بمعنى ما ان تأثير هوسرل يتضافر مع تأثير كيركجورد في وضع العالم بين قوسين - على حد تعبير هوسرل - وفي اضافة طابع اشكالي على العلاقة مع الأنا . بيد أننا في نهاية هذا المنحنى نرى أن جبرييل مارسل قد جعل من الاتصال

العميق بين الأنوات ماهية التأمل الذى يدعونا الى المشاركة فيه ،
بينما يجعل ميرلو بونتى جميع ضروب نشاطنا تضرب بجذورها فى
الادراك الحسى ، متفقاً بذلك مع اتجاه عميق عند هوسرل .

ومن سمات الفلسفة الفرنسية المعاصرة ذلك الاتحاد الذى يتم
عند عدد من المفكرين الرئيسيين بين الفلسفة وبين غيرها من طرائق
التعبير المختلفة ، وبخاصة الدراما ؛ فلقد عرض جبرييل مارسيل
وجان بول سارتر فى - وقت واحد - أفكارهما فى مؤلفات ان لم تكن
منهجية فهى على الأقل نظرية ، وكذلك فى مسرحيات ، بل انه ليطيب
لجبرييل مارسيل أن يؤكد أن المشكلات قد عرضت له أولاً من خلال
العلاقات الدرامية بين الشخصيات . فأبطال مسرحية « قصر من
الرمال Palais de Sable يعيشون مشكلتى العلو والكمون والبطون
(أو المحايثة) من الداخل ، ان صحح هذا التعبير ، أى أن هاتين
المشكلتين أشبه بالألحان المميزة leitmotive المعبرة عن الحقيقة
العميقة للشخصيات . وقد كان من الطبيعى فى الواقع أن يتم
التعبير عن هذه الفكرة الوجودية فى الدراما قبل أن يتم التعبير
عنها فى الفلسفة . أما حالة سارتر فتختلف عن ذلك قليلا ، من
حيث أنه يبدأ بالأحرى من فكره الفلسفى لىكون مسرحياته .
ولكن ثمة نقطة مشتركة على الأقل هى : قيام فكرين فلسفيين
ودراميين فى وقت واحد .

واذن فقد سيطر على الفلسفة الفرنسية المعاصرة تطور فكرة
الوجود كما تبنت لروح كيركجورد . وهذه الفكرة وصلت الى
فرنسا أول الأمر عن طريق بعض المفكرين الألمان . ولكن ينبغى
أن نقول على الفور ان فلسفة الوجود قد أخذت فى فرنسا مظهرا
خاصا من جهة ، وأنها تمثلت من جهة أخرى فى صورتين مختلفتين ،
بل متعارضتين . وأول كتاب كبير بمعنى ما ، وبمعنى ما فحسب -

كما سنرى فيما بعد - بل الكتاب الكبير الوحيد للوجودية الفرنسية،
هو كتاب « الوجود والعدم *L'Être et le Néant* لسارتر . ولنقل منذ البداية ان من الخطأ تفسير فكر سارتر كله
بفكر كيركجورد ، فلقد كان لهوسرل وهيدجر - ولانسي هيغل -
نفس الأهمية التي كانت لكيركجورد نفسه في تطوير فكره . بل
نستطيع أن نقول انه لم يرتفع بتأثير كيركجورد الى المستوى الأول
الإحدينا في كتابه الكبير الثاني « نقد العقل الديالكتيكي *Critique*
de la Raison Dialectique أما قبل ذلك ، فكان يبدو أنه يرتبط
ارتباطاً وثيقاً بهيغل ، كما يتمثل في كتابه : « فينومينولوجيا
الروح *Phénoménologie de l'esprit* »

وهكذا يبدو أن المؤثرات التي خضع لها سارتر هي هيغل
وهوسرل ، يتلوهما هيدجر في المحل الثاني ، ثم كيركجورد في
المحل الثالث . فالوجود في ذاته *l'en soi* والوجود لذاته
le pour-soi عند سارتر يأتیان أساساً من هيغل . ولكنه لا يقبل
الديالكتيك الهيغلي في مجموعه على الإطلاق ، بل هناك على الأخص
صراع بين الوجود في ذاته والوجود لذاته يجعل التركيب
la synthèse الذي تصوره هيغل مستحيلاً .

ومن المناسب أن نذكر تأثير شارح عظيم لهيغل على سارتر .
هذا الشارح هو كوجيف *Kojève* التي تعد محاضراته عن
مسائل معينة ارباصاً لكتاب سارتر ، وخاصة في انكاره لديالكتيك
الطبيعية ، وتأكيده لديالكتيك وحيد هو ديالكتيك الروح الذي قدر
عليه - فضلاً عن ذلك - الاخفاق والموت في تعبيراته المتعاقبة .

وهكذا نرى عند كوجيف بالفعل توحيداً بين هيغل وهيدجر،
هيدجر المبكر ، أعني مؤلف «الوجود والزمان»

L'Être et le Temps

ولقد تحدثنا عن الاخفاق والموت ، وذلك لأن الوجودية

الفرنسية كما تبدى عند سارتر - تتخذ طابعا تشاؤميا . وحين يعبر سارتر عن نفسه في مسرحياته ، يبرز هذا الجانب التشاؤمي الى الصف الأول ، كما تشهد بذلك تلك العبارة الشهيرة : « الجحيم هو الآخرون » أو كما تشهد أيضا عبارة « الوجود والعدم » : « الانسان مقضى عليه بالحرية » .

وربما لم يكن هذا هو مجال البحث في الأصول الاجتماعية (السوسيوولوجية) والتاريخية لهذه النزعة التشاؤمية . فلقد ولدت مؤلفات سارتر في ظل الاختلال ، ومع ذلك فان صدها المدوي قد تردد مع انتصار المقاومة .

ولقد كان من الواضح غداة « التحرير » أن الوجودية هي أهم تيار فلسفي . ولنقل مؤقتا انها حملت الراية من البرجسونية التي كانت قد بدأت تنتصر ، وذلك بعد صراع شاق الى حد ما . وكانت الوجودية في بداية الأمر تعارض بشدة الاتجاهات البرجسونية حتى وان كنا نستطيع اليوم أن نلاحظ كثيرا من السمات والميول المشتركة بين برجسون وفلاسفة الوجود ، فالوجودية تكونت من مؤثرات متعددة ، هي تأثير هيغل في فترته المبكرة ، وتأثير كيركجورد وهوسرل وهيدجر ونييتشه . والفكرة التي تسيطر على كتاب « الوجود والعدم » لسارتر هي التمييز بين الوجود في ذاته والوجود لذاته ، وهو التمييز الذي يأتي من هيغل ، والذي هو مع ذلك أساس التفرقة بين النزعة السارتريّة والنزعة الهيجلية ، ذلك لأن سارتر يعرف الوجود في ذاته والوجود لذاته - وخاصة الأول منهما - بطريقة تختلف كل الاختلاف عن طريقة هيغل في تعريفهما . فالوجود في ذاته عند سارتر مصمت أكثر من أن يكون ضمنيا ؛ وعلى حين يرى هيغل أن الاتحاد بين الوجود في ذاته والوجود لذاته ممكن ، يعلن سارتر أن اتحادهما مستحيل . وهذا التصريح باستحالة اتحادهما هو نفسه انكار فكرة الاله ، وبذلك

يعود فكر سارتر فينضم الى فكر نيتشه الذي يستمد منه هذا الفكر الهامه .

وإذا كنا قد أكدنا التفرقة والاختلاف بين فكر سارتر وفكر هيغل ، فإنه يظل من الصحيح مع ذلك أن سارتر يعرف الوجود لذاته على نحو مماثل للتعريف الذي يضعه هيغل لهذا الوجود ، أى أن الروح حركة مستمرة : فانا آكون مالا آكون ، ولا آكون ما آكون (je suis ce que je ne suis pas et je ne suis pas ce que je suis)

بيد أن هنالك بين الوجود لذاته والوجود في ذاته أوجه تعارض وأوجه اتصال في آن واحد . ومن الأسئلة الأساسية أن نعرف أيهما يأتى أولاً ، الوجود في ذاته ، أم الوجود لذاته . فإذا كان الوجود لذاته هو الذى يأتى أولاً ، كنا بإزاء النزعة المثالية ، وإذا كان الوجود في ذاته هو الذى يأتى أولاً ، كنا حيال النزعة الواقعية . وهكذا تبدو هنا على الأقل اجابتان ممكنتان ان لم يكن ثمة ضرب من ازدواج الدلالة ، فالوجود لذاته يتبدى كأنه ثقب داخل الوجود - في ذاته ، وعلى هذا يمكن أن نظن أن الوجود في ذاته هو السابق ، وبالتالي تكون ازاء الجانب الواقعي من المذهب . ولكن ليس ثمة وجود - في ذاته الا بالنسبة الى وجود - لذاته ، وفي ذلك تأكيد أولوية الوعي ، وهو شيء تقليدى فى فرنسا .

أما فى أجزاء كتاب الوجود والعدم المخصصة للعلاقات بين وعى ووعى آخر ، فانا نشاهد صلة جديدة بين الوجود فى ذاته والوجود لذاته ، فكل وجود لذاته ينزع الى تحويل الوجود لذاته الآخر الى وجود فى ذاته ، أعنى أن يجعل من اندات موضوعاً . وهنا نجد جميع التحليلات المتعلقة بسوء الطوية *la mauvaise foi* وفي الوقت نفسه نحس بأن كل وجود لذاته يتحول من تلقاء نفسه

بصورة ما الى وجود في ذاته . وعلى هذا النحو فاني اجمد نفسي بما
يخطر لي من ذكريات ، بل بمشروعاتي المقبلة أيضا .

ولكنني اظل حرا في الوقت نفسه . والواقع أن نظرية الحرية
عند سارتر أبعد ما تكون عن البساطة . فنحن مقضى علينا بأن
نكون أحرارا ، على حد تعبير شخصية في احدى مسرحيات سارتر .
ولكن ما معنى أن يكون المرء حرا ؟ ان موضع الأصالة في تفكير
سارتر في هذا الموضوع هو تأكيده أننا أحرار دائما بقدر متساو ،
فالسجين حر كالشخص الذي نقول عنه انه حر سواء بسواء ، فلا
وجود لدرجات في الحرية ، وليس من شك أن امكانيات الفعل متباينة ،
بيد أن الحرية تظل كاملة دون نقصان . وعلى الرغم من أن في هذا
الرأى مفارقة ، فقد كان من الممكن أن يكون واضحا نسبيا لو لم
تتدخل فكرة الموقف . فالإنسان دائما في موقف ، بحيث تكون
أزاء هذا التأكيد المزدوج ، لحرية المساواة مع نفسها من جهة ،
ولعلاقتها مع الموقف من جهة أخرى .

ولكن ، سواء تعلق الأمر بموضوع الاتصال عامة ، أو بموضوع
الحرية ، فلا بد أن نقول اننا بازاء المجلد الأول من مؤلف سارتر
فحسب . فربما كان ثمة شيء موجود فيما وراء منطقة سوء
الطوية *la mauvaise foi* اعنى سوء الطوية الذي يحول الوجود
لذاته الى وجود في ذاته ، أو ربما حولته الى حرية في موقف
liberté située . والواقع أن نشاط سارتر في المجال السياسي
والاجتماعي ، والنداء الذي يوجهه الى القراء يدلان على أن لديه ارادة
المضى نحو الفعل الأصيل ، وایمانا بإمكان الفعل والقول الأصيل .

ولقد كانت المشكلات التي تصدى لها سارتر هي بعينها
المشكلات التي وضعها ميرلو - بونتي ، بيد أنه ينزع منذ البداية

الى حل هذه المشكلات بطريقة مختلفة ، وهذا ما يزداد اتضاحا لنا بالتدرج .

وينطوى فكر سارتر على بعض الأصداء الراقية ، وخاصة الفكرة القائلة ان حريتنا تظل سليمة لا تمس حتى حين نكون عبيدا - وهي فكرة تجيب على مشكلة اثبرت في ثنايا حركة المقاومة .

وينبغي أن نلفت النظر الى أنه لا يوجد لدينا غير المجلد الأول من الكتاب ، وأنا لن نحصل على الثاني أبدا ، كما هي الحال بالنسبة « للوجود والزمان » لهيدجر . فكل من هذين الكاتبين لا يحرص على مواصلة الكتاب الذى بدأه ، وكل منهما قد انعطف فى طريق يؤدى به الى اتجاه مختلف : الأول نحو نظرية فى الوجود ، والثانى نحو نظرية فى المجتمع .

فلو كان سارتر قد أتم كتابه هذا ، لكان من الممكن ، بل من الواجب أن يكمل هذا المجلد الأول الذى ينكر فيه الاتصال بين الموجودات - بمجلد يوضح فيه بوجه خاص الاتصال الحقيقى . فى « الوجود والعدم » - على النحو الذى نجده بين أيدينا - اخفاق للاتصال ، اذ أننا نريد أن نمتلك الآخر ، والا فأننا ننهزم أمامه ونكون مملوكين له ، وهنا نجد نظائر للاتصال غير المباشر عند كيركجورد . فتحن نكتب على الآخر حتى حين نريد أن ننفث عليه . فالآخر ، أو بالأحرى الآخرون - هم - كما قلنا من قبل - جحيم بالنسبة الينا .

قلنا اننا مقضى علينا بالحرية . والقضية الجريئة الشائقة التى يدافع عنها سارتر هي أن الحرية غير قابلة فى أساسها لأية درجات، كما كان يعتقد الفيلسوف الكلاسيكى ، فهي دائما فينا ، وهى دائما على نفس الدرجة . صحيح أن فكرة الموقف تحمل فى طياتها تعقيدا

وتوضيحا في آن واحد لنظرية الحرية ، لأن الانسان دائما «في موقف»
ومن هنا تنشأ صعوبات عظيمة لا سيما وأن سارتر يؤكد في فقرات
مماثلة لبعض نظريات كانت - نوعا من فعل الحرية المستقل عن
الزمان ، والذي نختار به طابعنا الشخصي . وهكذا نجد أنفسنا
إزاء هذه العناصر الثلاثة : الحرية اللازمانية (وان لم يكن هذا هو
اللفظ الذي يستخدمه سارتر) ، والموقف ، والحرية في موقف .
وربما لم يكن هذا كله هو أهم مقال به سارتر ، إنما الأهم هو أنه
يعرض علينا عالما منقسما الى قسمين : الوجود في ذاته والوجود
لذاته ، اللذين لا يمكن التوفيق بينهما آخر الأمر . فاتحاد الوجود
في ذاته والوجود لذاته أمر مستحيل ، أو بعبارة أخرى : فالله الذي
هو هذا الاتحاد نفسه لا وجود له في نظر سارتر ومن ثم فنحن -
أى الوجود لذاته - موجودون في عالم لا سند لنا فيه ولا ملاذ ،
عالم يعود بنا باستمرار الى أنفسنا . وهنا يبدو أن فلسفة سارتر
ترتبط بهيدجر في مرحلته الأولى : ونيته على الأخص ، ونستطيع
أن نقول بوجه عام - ان فكر نيته مائل بوضوح تام لدى كل
فلاسفة الوجود الفرنسيين والأجانب لاسيما هيدجر ويسبرز .
ولكن ماهى الصلات التي تقوم بين هذين الشقين من الوجود،
أعني الوجود في ذاته والوجود لذاته ؟ من الصعب جدا تحديد هذه
الصلات . وهذه هى المشكلة الفلسفية الرئيسية التي نجد أنفسنا
إزاءها . فإذا أخذنا نظرية المعرفة التي تمتزج امتزاجا وثيقا - كما
هو واضح - بنظرية الواقع ، وجدنا أن الوجود لذاته يتجه من حيث
أنه عارف الى الوجود في ذاته ، بل نستطيع أن نقول انه يضسع
الوجود في ذاته بوصفه مستقلا عنه ، فهنا وضع للوجود في ذاته
بواسطة الوجود لذاته . وفي هذه النقطة يستوحى سارتر تعليم
هوسرل وفكرة التسد ، ومن جهة أخرى فان ما يمكن أن نسميه
بنظرية الوجدانية *la théorie de l'affectivité* التي تحتوى على

نظرية الاتصال كما عرضناها - تنطوي على سقوط مستمر من الوجود لذاته في الوجود - في - ذاته ، فالوجود لذاته ينزلق ويسقط نحو منطقة الوجود في ذاته ، وفي الحب يكون الموضوع المحبوب في نظر سارتر - موضوعا objet بحق ، وثمة احالة موضوعية objectification للوجود لذاته . وليس من شك في أنه قد احتفظ بحالة الاتصال الحقيقي لذلك المجلد الثاني الذي لن يظهر أبدا . ومع ذلك فهناك اسباب قوية للاعتقاد بأن سارتر يؤمن بوجود اتصال حقيقي وأن ايمانه بهذا الاتصال ، يتجلى حتى وان لم يكن يظهر في كتابه « الوجود والعدم » في كتاباته السياسية وفي حياته .

ويصف سارتر محاولته بأنها « انطولوجيا فينومينولوجية Ontologie phénoménologique . مشاركا على هذا النحو في تلك الحركة الكبرى التي توجه عددا من اتباع الفينومينولوجيا الرئيسيين نحو نظرية في الوجود ، ولنا أن نتساءل ان كان من الممكن أن تكون انطولوجيا مفككة مبتورة كتلك التي يقول بها سارتر ، انطولوجيا بحق ، بيد أننا لانريد هنا سوى أن نعرض آراءه .

بل ان الصلات بين الوجود في ذاته والوجود لذاته أعقد حتى مما قلناه حتى الآن ، فما له الأولوية هو بمعنى ما ، الوجود لذاته أى الوعى ، وهنا لا يرتبط سارتر بهوسرل فحسب ، وانما يرتبط بالان Alain أيضا . بيد أن ماله الأولوية بمعنى آخر هو الوجود في ذاته ، أى هو الموضوعى الخالص le pur objectif أو هو مادون الموضوع ، أعنى طبيعة غزيرة دافقة - فياضة foisonnante لاوعى لها على الاطلاق ، كما يشعرنا سارتر في روايته الأولى «بغثيان» . ومن ثم فإن الوجود لذاته يبدو وكأنه ثقب في الوجود في ذاته . وفكرة الثقب داخل الوجود في ذاته ترتبط بفكرتى السلب والعدم، ونحن نقول : السلب والعدم ، ويمكن أن نقول - الى مدى معين

على الأقل - انه على حين يؤكد هيدجر بخاصة فكرة العدم *le néant* ويضع العدم فى ضوء معتم ، فان سارتر يصعد أو بالأحرى يتقهقر من هيدجر الى هيجل ليلقى ضوءا على السلب *la négativité* فعنا. سارتر لانجد أنفسنا ازاء الضوء الخافت للعدم ، كما يتبدى عند هيدجر ، بقدر ما نجد أنفسنا ازاء حشد نصف معتم من السلبيات *négativités diverses* : المتباينة :

وبهذا لاتحل المشكلة التى وضعناها ، اذ لايمكن أن توجد ثغرة فى الوجود فى ذاته الا بواسطة الوجود لذاته ومن أجله ، مثلما انه لا يمكن أن يكون هناك وجود لذاته الا لأن هناك ثغرة فى الوجود فى ذاته ، هذه هى الميثولوجيا التى يقدمها الينا سارتر ، او على الأقل ليس الخطأ خطأنا اذا بدت لنا على أنها ميثولوجيا • ولكن ، ربما كان سارتر - بعد أن أصبح الآن يتخذ وجهة نظر نقد العقل الديالكتيكى - يميل الى تأييدنا فى ذلك • « فالوجود والعدم » انما هو محاولة ناقصة ، وهذا يصدق أيضا على كثير من المذاهب الميتافيزيقية العظيمة • واذا كانت هذه المحاولة ناقصة ، فاننا نجازف بوضع هذا الافتراض ، وهو أننا كلما تقدمنا فى مطالعة هذا المجلد قل النقص فى تلك المحاولة ، اعنى أن تحليلات سارتر تزداد امتلاء ودقة ، بحيث تصبح - فى الواقع - من أفضل النماذج التى يمكن أن نوردھا على التحليل الفينومينولوجى • واذا كان الناقد يريد أن يهاجم سارتر فأحرى به أن يهاجم أسس المذهب ، اعنى أساطير الوجود فى ذاته والوجود لذاته ، والعدم ، والوجود • ولكن ، فلنذكر أن المفهومين الأخيرين حين نجدھما عند سارتر أقل المفاهيم الأربعة اسطورية ، اذ انھما يعرضان فى صورة مجزأة ، ولأنه لا يوجد فى « الوجود والعدم ، وجود ولا عدم ، اذ أن الوجود مزدوج على أقل تقدير ، أما العدم فمتعدد ، يبقى اذن أن ننقد المفهومين الأولين ، وهما الوجود فى ذاته ، والوجود لذاته • وقد لمسنا

الصعوبة التي نصطدم بها حين نبحث عن علاقاتها المتبادلة .
 ويعترف سارتر بأن الوجود في ذاته ولذاته *l'en-soi-pour-soi* مستحيل ، فهلا ينبغي أن نقول ان الوجود - في ذاته مستحيل ،
 والوجود لذاته مستحيل ؟ ان سارتر نفسه خليق بأن يعترف بأنهما
 لا يكونان ممكنين الا بما بينهما من علاقات متبادلة . ولكن ماذا يمكن
 أن يقال عندئذ عنهما في ذاتهما ؟ انهما يهدمان ذاتهما في نفس
 الوقت الذي يضعان فيه ذاتهما .

ونحن لم ندخل حتى الآن في اعتبارنا عناصر ثلاثة هامة في
 تفسير مؤلفات سارتر وتطورها ، وهذه العناصر الثلاثة هي :
 التحليل النفسي ، والتاريخ ، والماركسية ، فسارتر يعتقد أنه قد
 خلق نوعا جديدا من التحليل النفسي هو مايسميه بالتحليل النفسي
 الوجودي *psychanalyse existentielle* ، ومع أن هذا النوع
 الجديد من التحليل يرتبط بنظريات الوجود في ذاته والوجود لذاته
 التي وضعناها منذ لحظة موضع التساؤل ، فانه يتضمن عناصر هامة
 تضعه بين الاتجاهات الأساسية التابعة من النزعة الفرويدية . أما
 فيما يتعلق بالتاريخ ، فان مايقوله لنا سارتر عن وجودنا في موقف ،
 يسمح لنا بأن نفهم من ذلك أننا مندمجون *insérés* في تاريخ ،
 فهو يرى أن هناك حركة للتاريخ ، والاتصال الأصيل *authentique*
 الذي اعتقدنا أنه يفسح له مكانا ، ربما لم يكن يتسنى له أن ينمو
 الا بفضل نمو المجتمع نفسه ، فهو يؤمن بأن للتاريخ معنى واتجاها ،
 وثمة نظرية صادقة وحييدة بين نظريات التطور الاجتماعي والتركيبات
 الاجتماعية جميعا ، وهذه النظرية هي الماركسية .

والواقع أن تفسير هذا العنصر الثالث (أي الماركسية) هو
 الدافع الى مايمكن أن نسميه استبدال الآراء الاقتصادية التاريخية

الموجودة في كتاب « نقد العقل الديالكتيكي » بالمجلد الثاني الذي لن يظهر من « الوجود والعدم » .

على أن الوجودية في فرنسا لا تظهر على الصورة التي اتخذتها عند سارتر فحسب ، بل لقد جرت العادة على القول بأن هناك وجوديتين فرنسيتين : وجودية سارتر الملحمة ، ووجودية جبرييل مارسيل الدينية . ونحن نعلم حق العلم أن جبرييل مارسيل يرفض في معظم الأحيان اسنم الوجودية ، ولكنه يعترف مع ذلك بأنه يلتقي - دون أن يكون متأثرا بكيركجورد أو بهيجل - بمواقف معينة تعد مواقف وجودية صحيحة . وهو لم ينكر قط امكان التقريب بين نظرياته وبعض نظريات يسبرز . . وربما كانت الأهمية التي يعزوها الى شلنج الذي كان أستاذا من أساتذة كيركجورد خلال عدة سنوات على الأقل - هي التي تفسر جزئيا ، أوجه التقارب هذه ، وربما كان من الأدق أن نقول ان هذه الأهمية تفسر هي نفسها بما كان في أوجه التقارب تلك من عنصر عميق ، وبالميسول التي تتصف بها روح جبرييل مارسيل ذاتها . وقد كان لمارسل رد فعل شديد ضد مجموعة من المذاهب : ضد التفسيرات التاريخية والاجتماعية ، وضد النزعة العقلية كما ظهرت عند برونشفيج . وهو يضع في مقابل هذا كله ، مع مافيه من تباين - مايسميه كيركجورد احتجاج الأنا : *la protestation du moi* ، الأنا الشاعر المريد . ولكن على حين نجد عند سارتر - على الأقل في كتابه « الوجود والعدم » - انفصالا مطلقا بين الأنا وغيره من الأنوات ، نجد الأنا عند « جبرييل مارسيل » على اتصال في جوهره بالأنات وبالأشخاص ، وبما يسميه « الأنات المطلق *Toi absolu* الذي هو الله . هذا الدعاء الى الله ، وهذه الصلاة موجودان ضمنيا - على الأقل - منذ أول كتاب لجبرييل مارسيل ، وأعني به كتابه « يوميات ميتافيزيقية *Journal Métaphysique* » . وقد ظهر كتاب « يوميات ميتافيزيقية »

فى نفس السنة التى ظهر فيها كتاب « الوجود والزمان » لهيدجر ، بيد أن المؤثرات التى أثرت فى هاتين الفلسفتين مختلفة فى جوهرها كل عن الأخرى ، وإن كان من الجائز أن نستثنى من ذلك حالة شلنج ، ولو أن شلنج لم يؤثر فى المراحل الأولى من تفكير هيدجر .

وفضلا عن ذلك • فانه حين يتعلق الأمر على وجه الخصوص بفلسفات للوجود ، لايفنى البحث عن المؤثرات كثيرا • فجيريل مارسل يصل عن طريق الجهر بميول عميقة الى أن يضع فى مقابل كافة المجالات التى يسودها العقل ، مجالا يمكن أن نسميه للوهلة الأولى مجال التساؤل (أو الاستفهام) وأن نسميه فى نهاية المطاف بمجال السر : le domaine du mystère وكما أن سارتر قد ميز بين الوجود لذاته والوجود فى ذاته ، فان جيريل مارسل يميز بين مجال الوجود l'être ومجال الملك : l'avoir ، وهذه التفرقة بين الوجود والملك توضع داخل مايسميه سارتر بالوجود لذاته ، فمارسل يلاحظ أننى حين أسأل نفسى من أكون ، فلن تستطيع أية اجابة أن ترضىنى ، وهنا يخفق المنطق الأرسطى ، بل كل منطق - فى نهاية الأمر ، فانا على « علاقة مع » هذا كل مايبقى عندئذ أمام روحنا التى تسأل • وأنا على علاقة مع أولئك الذين أمسك بهم وعلى صلة بالانت المطلق • ولكن ، ماذا نقول عن هذه العلاقة التى نعيشها ونعانيها أكثر مما نفكر فيها ؟ ان مسرح جيريل مارسل يحاول منذ ظهور مسرحياته الأولى ، ان لم يكن لاعطاء أجوبة على هذه الاسئلة ، أن يضع على الاقل هذه الاسئلة بأشد الصور حدة ، وبأكثر الطرق وجودية ؛ ان لم يكن يحاول تقديم اجابات عنها • وهو أحيانا يوحى لينا بأن مايفتح لنا الباب الى مايمكن أن نسميه بالفيرية هو نظرة أو نداء واستدعاء والواقع أن عالم جيريل مارسل عالم مفتوح أمام الأمانى ، ومع ذلك فهو عاتم يتمن فيه السر على تقيض تفكير هيجل • ويتصور الفيلسوف تحالفا بين الدعاء والسر ، بحيث ينزع أحدهما

الى الآخر الذى يفتح له بقدر معين على الأقل ، وذلك على عكس ما يحدث فى الظاهر على الأقل - عند كيركجورد . ومن هنا كان من الممكن عقد المقارنات بين مارسل ويسبرز ، هذا اذا كان من الحق ان يسبرز قد اضاف على نحو ما الى نظريات كيركجورد تأييد التاريخية l'historicité ، وتأكيد الاتصال . وأول هذين التأكيدين لا يوجد عند جبريل مارسل على الإطلاق ، أما الثانى فيحتل فى نظرياته مكانة مركزية .

ثمة سر للوجود ، هذا ما عرضه مارسل فى محاضراته التى القاها فى أكسفورد ، وهو - ان شئنا استخدام تعبير شائع - سر فى وضع النهار un mystère en pleine lumière هذا اذا استسلمنا على الأقل لقوى النداء والاستدعاء invocation-évocation الكامنة فىنا . واذن فنظرية مارسل هى نظرية عن « الشخص ، la personne وعن الأشخاص . ولهذا كان يقف موقف المعارضة من نزعة برونشفيج العقلية ، ذلك أن السؤال الفلسفى سؤال شخصى دائما ، وهو سؤال موجه من شخص الى شخص . ونستطيع أن نقول أن فكر مارسل لم يظهر بمثل ما ظهر عليه من القوة فى كتابه الأول ، أعنى حين لم تكن لديه بصورة كاملة اجابات عن هذه التساؤلات .

ويقف تأمل جبريل مارسل بعيدا عن جميع الفلسفات التى ذكرناها . « فاليوميات الميتافيزيقية » تؤذن ببداية هذا التأمل ، وهى بداية استفهامية درامية نمت فى داخلها الافكار الخاصة بجسمى وبالنداء ، وبالآنت وبالصلاة . ولقد بدأ مارسل بالتأمل فى أفكار الهيجليين الانجليز الجدد من أمثال برادلى Bradley وبوزانكت Bosanquet وكذلك لدراسة رويس Royce فوضّح على هذا الأساس مأسى أحيانا بالوجودية الدينية ، التى ظهر بالتدريج

التقابل الواضح بينها وبين وجودية سارتر بخاصة . ولكن يجدر بنا أن نؤكد أن فكر مارسيل ، على الرغم من ترحيبه بهذه المؤثرات الوافدة من هؤلاء الهيجيليين الجدد ومن شلنج ، قد تطور في جو من الاستقلال ، موجها أسئلته الى نفسه ، ومعطيا لنفسه الاجابة عن بعض النقاط . ولقد كانت فكرتا الوجود والسر هما اللتان أخذتا تحتلان شيئا فشيئا مكانة مركزية في فكره . ولقد أبرز اثنين جيلسون بعض أوجه الشبه الملحوظة بين أسسائذته الذين اختارهم وبين جبرييل مارسيل ، كما أن هناك أيضا بعض أوجه الشبه التي أكدها م . ديفرن M. Dufrenne و بول ريكير Paul Ricoeur بين فكر جبرييل مارسيل وفكر يسبرز . وقد وضع ريكير فلسفة في الارادة تركز في أساسها على نظرية في «انلا ارادى» l'involontaire وتقرن بنظرية في الخطأ والخطيئة ، وتكتمل بنظرية في الفضل la grâce أما ديفرن فيعرض في مجال نظرية المعرفة والجمال نظرية في ما هو قبلي a priori وفي القبليات des a priori مستوحاة جزئيا من شيلر Scheler ولا نستطيع ها هنا الا أن نذكر هذه الكلمات الموجزة جدا عن البناء الحدسى والعاطفى الجميل الذى يشيده ريكير ، اذ يمضى متجاوزا هوسرل (الذى كرس له ريكير دراسات بديعة) . فيعود الى نظرية القلب كى يمكن أن يكتشفها ابتداء من بسكال والى فكرة القدرة الابداعية

la créativité de l'émotion

وفى اللحظة التى كتب فيها جبرييل مارسيل « بومياته الميتافيزيقية » لم يكن قد وجد بعد - أو على الأصح - لم يكن قد عثر من جديد على الكاثوليكية . نقول ذلك لأن الطابع الاشكالى الذى يميز كتابه ، والذى يبدو لنا جوهريا فى كل فلسفة للوجود ، قد تطور بصورة أشد صراحة عندما كان مارسيل خارج الدين . ولكن من المناسب أن نقول ان هذا الطابع قد ظل كامنا فى فلسفته

حتى بعد تحوله الدينى ، واليه يرجع جزء من قيمة هذه الفلسفة .
فما هي الأفكار التي تسود فلسفة جبرييل مارسل (مع ملاحظة
أننا لا نستطيع أن نتحدث هنا عن أفكار إلا اذا توسعنا فى معنى
هذه الكلمة بحيث يمكن أن تستوعب المشاعر الوجدانية) .

انها فكرتا الأبا والأنت ، وفكرة جسمى ، وفكرة النداء ،
وفكرة السر . ذلك لأننا تحدثنا منذ لحظة عن « المشكلة » ، بيد
أن المشكلة تتحول شيئا فشيئا الى سر . فنحن لا نستطيع أن
نقول شيئا عن أعماق الأشياء ، أعنى انه لا توجد بشأنها قضية
يمكن أن تكون مرضية . والواقع أن كل قضية تتضمن مجال
الـ « هو » الذى يرتبط بمجال ما يمكن أن نسميه مجال « الناس »
« On » ، مستخدمين فى هذه النقطة تعبيرا ينتمى الى هيدجر
قبل غيره . ولكننا فى حالة امتلاء العاطفة والوجدان ، نتجاوز هذا
المجال ، ويكون هناك وجود آخر غير وجودنا ، حاضر فى النداء ،
دون أن نستطيع اثبات هذا الوجود عقليا . وفى نفس الوقت
الذى نكون قد تخطينا فيه مجال الـ « هو » و « الناس » نكون
قد تخطينا أيضا مجال « الملك » avoir .

وحين يرد مارسل لحضرة الوجود la présence de l'être
اعتبارها أمام أعيننا ، أو بالأحرى أمام شىء قريب كل القرب من
الايمان ، يظن أنه يستطيع بذلك تحذيرنا من تأثير التكنيك الذى
لا صلة له - فى الواقع - إلا بالملك . ومن هنا كان عنوان أحد
كتبه الذى يضع فيه ماهية الانسان فى مقابل مكاسب التكنيك ،
والذى يتخذ فيه موقف الدفاع عما هو انساني ضد بعض أعمال
البشر .

وقد أكد جبرييل مارسل مرارا عديدة أن مسرحه لم يتطور
مستقلا عن اهتماماته الفلسفية ، كما أنه لم يتطور موازيا لها ،

وانما تطور ابتداء من منبع واحد بعينه هو الاحساس بسر الكائنات ،
وبالقيمة .

ويدرس بول ريكيير ابتداء من تأملاته التي أوردها في رسالته
عن « الارادى واللا ارادى » الانسان المعرض للخطأ ، كما يدرس
رمزية الشر ، وذلك في مجلدين هامين يؤلفان مجموعة عنوانها
« التناهي والاثم » *Finitude et culpabilité* . فالنتيجة التي ينتهي
اليها المجدد الأول هي أن « امكانية الشر الأخلاقي مغروزة في
تركيب الانسان » ، وذلك بعد أن بدأ في هذا المجلد بالكلام عن
الأسى الذي يجلبه الشقاء ، ثم انتقل الى فكرة الضعف الوجداني
fragilité affective . وفي رأيه أن « الضعف هو الاسم
الذي يتخذ اختلال التناسب في النظام الوجداني ، ذلك الاختلال
الذي نبحث عن تفسير له خلال عمليات المعرفة والفعل والشعور ،
وهو يقول ان الوظيفة الشاملة هي الوصل ، غير أن الثنائية
الانسانية تعود الى الظهور باستمرار ، وهي تعود الى الظهور
خاصة على هيئة التصور *limitation* والتعرض للخطأ *faillibilité*
ومع أن ريكيير يفترق عن الوجودية السارتريية في أن التقابل بين
الوجود في ذاته والوجود لذاته يبدو له غير كاف ، فانه يعترف
باننا نعيش اتمام ضرورة الوجود *non-nécessité d'exister*
في الحالة الوجدانية للحزن . وعلى هذا فان العاطفة التي تعد ماهيتها
هي تحقيق التوحد فينا ، تبدو في الوقت نفسه على أنها جرح خفي ،
وعلى أنها صراع . ومن هنا تظهر رمزية الشر . بيد أننا لا نستطيع
أن نستشهد في هذا المجال الذي لا يتفتح هنا الا بمعونة الأساطير ،
أساطير العماة الأصل *chaos originel* وأسطورة النفس والجسم ،
ورمز الثفران ، وأسطورة النفس المطرودة من الفردوس ،
l'âme exilée . ويختتم الكتاب مؤقتا بتأكيد أن الرمز يدعو
للتأمل ؛ ويقترح ريكيير اقامة انطولوجيا للتناهي ، ولكنه يقول

اننا لا نستطيع أن نتصور الا « فلسفة ذات افتراض مسبق » ، ففى رايه أن « الفلسفة التى تتفدى أولا على ما فى اللفظة من امتلاء ، هى وحدها التى تستطيع بعد ذلك أن تكون غير مكتوتة بمداخن اشكالاتها وشروط ممارستها ، وتظل على الدوام حريضة على احالة بناء تسليمها الشامل والعقلى الى موضوعات » . وهو يصر على أن فى هذا العمل ضربا من الرهان : « فالفلسفة تحاول بالنظر والتأمل من خلال تلك العرضية وضيق الأفق اللذين تتسم بهما حضارة التقت برموز معينة ، ولم تلتق برموز غيرها ، اكتشاف معقولة أساسها » .

وقد يكون من الطريف متابعة تطور نظرية الوجود فى الفلسفة الفرنسية القريبة العهد . بيد أننا لن نقف طويلا عند فكرة فيل الوجود l'acte d'être كما طورها التوماوية الجديدة عند ماريتان وجيلسون . ليس من شك فى أن هذا المذهب قد أثار أسئلة كثيرة بناء على مشكلة تركيب الماهية والوجود كما وضعها جيلسون بالنسبة الى الموجودات الناتجة عن فعل الوجود ، وبناء على مسألة العلاقة بين الحكم القائم على الوجود وفعل الوجود الذى يتجاوز كل حكم . بيد أننا سنطرح هذه المشكلات جانبا ، إذ أن كل ما نريده هو أن نشير الى دور الوجود فى فلسفات بينها من الاختلاف ما بين فلسفة جانكلفتش Tankélévitch والكييه Alquié فكل منهما يختلف عن الآخر اختلافا عظيما : لأن أحدهما لا عقلى ، والآخر عقلى . ففى كتاب جانكليفتش « الفلسفة الأولى » يتناول فكرة الوجود الذى هو مبدأ المبادئ متخذة نقطة بدايته من افلاطون أكثر مما يتخذها من برجسون . أما الكييه فيبدأ من ديكارت ومن « كانت » على وجه الخصوص لكى يجعل مجال الوجود مفضلا على مجال المعرفة .

وجدير بنا أن نعمل حسابا ، فى تطور هذه الأنطولوجيا

المعاصرة لتأثير هيدجر الذى ترك طابعه على عدد كبير من أهم الفلاسفة الفرنسيين الشبان .

ومن المناسب أيضا أن نذكر الدور الذى تقوم به فكرة الوجود عند سارتر أو على الأقل عند سارتر مؤلف « الوجود والعدم » . غير أن هذه الفكرة تزدوج هنا ، فهناك الوجود فى ذاته والوجود لذاته ، ولكل منهما خصائص مختلفة عن الآخر تمام الاختلاف بحيث يدفعا ذلك الى أن نتساءل الى أى مدى يجوز لنا أن نطلق عليهما معا كلمة واحدة .

إن تأمل « ليفيناس » Levinas متجه صوب الوجود ، وإن كان من الأصح أن نقول انه متجه ضد الوجود ، لأنه يعترف بامتياز الموجود على الوجود ، وبذلك يعكس الترتيب الذى وضعه هيدجر . والموجود يتبدى له أساسا على أنه الوجه *le visage* الوجه الانسانى ، وما نشعر به من وراء هذا الوجه الانسانى ، وما نحس به عند مطالعته ، هو اللالوجه الالهى *le non-visage divin*

للفيلسوف الألماني فشنر Fechner كتاب يحمل عنوان : « رؤية النهار فى مقابل رؤية الليل » وهذا العنوان هو خير مانواجه به مؤلفات جاستون جاشلار Gaston Bachelard فهذا الفيلسوف قد شغل أولا ، وظل منشغلا على الدوام ، بفلسفة العلوم . وهو فى هذا المجال يواصل تراث ليون برنشفج مع العمل على تجديده : فهو يواصله لأن ما يريد أن يلقي عليه ضوء هو الروح العلمية من حيث انها تستبدل بالعالم المعطى لنا عالما من العلاقات ، وهو يعارض فى هذه النقطة تفكير مايرسون مثلما كان يعارضه برنشفج . فالعلم لا يبحث عن الاشياء الثابتة *stabilités* (عن الثوابت) وإنما يضعنا وجها لوجه أمام شبكة من العلاقات . كذلك فإن باشلار يجدد هذا التراث : ذلك لأن العلم فى تحوله الدائم يضعنا اليوم ازاء حالات منفصلة ولا تماثلية ، وازاء حشد من التعقيدات فى مجال

اللامتناهى فى الصفر ، وهذا ما لا يوحى لنا به أبدا فكر برونشفيج على الرغم مما يتصف به من عمق ومرونة .

ولقد وصل جاستون باشلار الى الفلسفة عن طريق تأمل العلوم ، ونشاطه موجه الى اتجاهين مختلفين ، بيدوان متضادين لأول وهلة على أقل تقدير . فنحن نستطيع أن نعهده فى المقام الأول مواصلا لتعاليم ليون برونشفيج مع تجديدها فى عدة نقاط ، أعنى أنه يعارض كل تصور تبسيطي لمنهج العلوم . فالعلم فى جوهره وضع فى علاقة : *mise en relation* ، وهذه العلاقات متعددة ودقيقة ، بل انها تزداد دقة باطراد وهو يعرض أفكاره عن منهج العلوم أول الأمر فى كتابه « الروح العلمية الجديدة *Le Nouvel Esprit Scientifique* ثم تطويرها على التعاقب فى كتبه : « النزعة العقلية التطبيقية » ، و « فلسفة لا » ، و « تجربة المكان فى الفلسفة المعاصرة » ، و « ديكالكتيك المدة » ، و « النشاط العقلي للفياء المعاصرة » ، و « مقال عن المعرفة المقاربة » وغير ذلك من المؤلفات العديدة التى تذكر من بينها خاصة كتاب : « المادية العقلية » ، وها هى ذى بعض الأسماء التى يصف بها منهجه: النزعة العقلية التطبيقية أو الحديثة *terminal* كما يسميها أيضا ، والديالككتيكية ، أو المستنيرة ، والتجريبية التكنولوجية ، والديالككتيكية أيضا ، أو المادية العقلية أو النزعة العقلية المشتركة *co-rationalisme* . فمنهجه نزعة مجردة أو مادية مستنيرة ، مادية متممقة . والروح العلمية انما هى تازيخ حى ، اذ أن صيرورة أى مفهوم محفورة فى هذا المفهوم نفسه ، والمفهوم متأثر بصيرورة ابستمولوجية (معرفية) « فهناك فى أعماق المادية تكنيك يسير جنبا الى جنب مع فكر واع بمعقوليته » فالأمر هنا يتعلق بأدراك المادة فى كثرة ، وفى لحظاتها المتباينة تمام التباين ، والتى تزداد على الدوام تفاوتاً فى المرتبة . وبهذا تولد أنطولوجيا مرهفة أو على حد تعبيره : أنطولوجيا تجتمع

فيها الرقة والقوة . وهو يبين بتحليلاته الدقيقة كيف يتطابق العقل مع التجريبي في محاولة لتجاوز الأنطولوجيا . ولا تعود أية مادة تعرف الا بمجموعة - تكون أحيانا كثيرة جسدا - من الحالات « التركيبية » structuraux . كما لا يعود الموضوع الا التصور الحدي concept limite الذي تتجه نحوه طرائق للمنهج محددة بعناية فائقة . ولنورد هنا فقرة موجزة :

« أين توجد النويات في الجزيء ؟ وماذا تفعل النويات في الجزيء ؟ لا شيء . وأين توجد الالكترونات في الجزيء ؟ الجواب غير دقيق ، فهي توجد هنا وهناك . وماذا تفعل الالكترونات في الجزيء ؟ كل شيء . »

ان الكيمياء الكمية quantique - وهي جهاز هائل من العقلية rationalité - تتلام - على حد تعبيره - مع نزعة واقعية نشطة ودقيقة ، وتتحد النزعة المادية مع الديالكتيك بطريقة تختلف اختلافا كبيرا عن طريقة المادية الديالكتيكية ، فلا وجود لجوهر مطلق في ذاته وعلى ذاته ، وانما هناك مايسميه باشلار مواد متفاعلة مع غيرها ex-stances

فلنقف لحظة : لكي نتنوق الطابع الغنائي لهذا الفكر الدقيق كما يتجلى في فقرة من كتاب « النزعة العقلية التطبيقية Le Rationalisme Appliqué » الوحدة العظيمة » من نصيب النفوس العظيمة ، وليتصور المرء تلك الوحدة التي يعانيتها شخص مثل أينشتين حين يرفض مفهوم المعية simultanété ، وهذه العزلة الأصيلة ، وهذا الانتصار للمعرفة المتسقة يتكرران بدورهما عند مولد الميكانيكا التمجوية . فلنحى من جديد تلك العزلة الفكرية التي عاشها شخص مثل لوى دى بروى Louis de Broglie ،

يبين أن هذا لا يعنى أن هذا الفكر المتوحد لا تصاحبه مواجهة

لفكر الآخرين . « ان الفكر ، حتى حين تكتسب ذاته منعزلة ،
 يحمل طابع المنافسة ، ويواجه الآخرين وهم يراقبونه ويلاحظونه ،
 ونتيجة لهذه العزلة وهذه المواجهة معا ، كان الفكر عملا travail
 » ان مجهود التركيب synthèse قائم في كل الأحوال ، في
 التفاصيل وفي المذاهب . ولا معنى للمفاهيم العلمية الا في نزعة
 تصورية مشتركة inter-conceptualisme وهذا ما يتضح
 لنا ابتداء من الهندسات اللا اقليدية non-euclidiennes
 وكذلك في الفزياءات غير النيوتونية non-newtoniennes
 وفي اتجاهات الكيمياء التي لا تتفق مع لا فوازييه على حد سواء .
 فهناك نسق مختلفة من النزعة العقلية . ومن الأفكار التي يؤكدھا
 بشلار ، أن هذه النسق تنبثق بواسطة ضرب من الانقلاب خارج
 مجال الموقف الطبيعي وضده ، فلهذه النسق إذن طابع ثوري .
 والعلم يتقدم بتقويم المعرفة ، وهذا التقويم يقتضى نغيا وحذما
 دائمين ، كما يتطلب توسيعا للأطر : أى انه ابتعاد عن التبسيط
 désimplification ، وهو فلسفة مفتوحة لأنه فلسفة
 « اللا » (أى النفى) ولأنه لا يتجه أبدا صوب عناصر نهائية تكون
 فى الوقت نفسه بسيطة . وعلى هذا فان بشلار يعارض النزعة
 التي تقول بواقعية الأفكار معارضته للنزعة الوضعية . « فلا بد من
 رؤية جديدة تعمل على تعقيد فلسفة الحركة » وقد لخص موريس
 كاتجيلم Maurice Canguilhem الأفكار الرئيسية لهذا الفيلسوف
 فى بديهيات ثلاث ، البديهية الأولى تتعلق - على حد قوله - بالألوية
 النظرية للخطا ، « ان الحقيقة لا تتخذ معناها الكامل الا عند نهاية
 خلاف . ولا وجود لحقيقة أولى ، وانما توجد أخطاء أولى فحسب ،
 ومن هنا ننتقل فى يسر الى البديهية الثانية ، وتتعلق بالاقلال
 - نظريا - من قيمة الحدس . اذ ينبغى القضاء على الحدوس ،
 وينبغى أن يتنازل المباشر l'immediat عن مكانته للعيني

le concret ومن هنا ننتقل في يسر أيضا الى الپديهية الثالثة ،
وهي أن الموضوع لا يوجد الا من خلال منظور أفكار متعددة .
وهكذا نجد أنفسنا وقد تجاوزنا النزعتين التجريبية والعقلية
معاً ، لنؤلف نزعة عقلية رياضية هي في الوقت نفسه نزعة تجريبية
ديالكتيكية ، أو هي - على حد قوله - نزعة عقلية حدية terminal
متمايزة ومميزة ، أو هي ديالكتيك مادی جديد ، ديالكتيك شامل
enveloppante . والواقع أن روح الهندسة ، حين نتعمقها
تصبح هي نفسها روح اللطافة esprit de finesse . وستكون مهمة
باشلار هي تحديد سمات النشاط العقلي في عمله المزدوج الذي
يشمل تجريد الموضوعات وصبغها بصبغة عينية في الوقت ذاته .
ان كل فكرة محددة هي فكرة جرت عليها عملية تحديد . ونظراً
الى أن العلم ديالكتيكي ، فهو حوار لا ينقطع ، يؤلف في نزعته العقلية
المشتركة corrationalisme مفهومات متبادلة inter-concepts
هي أحداث عقلية . وينبغي على نقد العلم أن يحافظ دائماً على
أحوال الدهشة التي تطرأ على العقل ، وهكذا يؤلف ذلك النقد ما
يسميه باشلار بالأنطولوجيا المرهفة délicato ، وهي نوع من
الديالكتيك الهيجلي المصغر ، يتجاوز كل أنطولوجيا بمستوياته
المتقاطعة المتعددة ، ويكون مجالاً من العقولوية تزداد المراتب فيه
تدرجاً على الدوام . هذه الأنطولوجيا المرهفة هي مايسمياها أيضاً
بالأنطولوجيا الطليقة déliée ، وهي فلسفة مادية نقية ، ما دام
يضع في مقابل النزعة العقلية المجردة ، نزعة مادية مستتيرة ، نزعة
مادية مصقولة . بل ان العنصر نفسه يكتسب خصائص تركيبية
synthétisants ، وتصاغ جميع التصورات صياغة جديدة . ومن
هنا كان باشلار حريصاً على بيان أن العلم لم ينته قط ، وأن نشاطه
انما هو عملية نسيج وتفكيك للنسيج لاتقف عند حد . وهذا
النشاط لا يمكن أن يتم الا باتحاد أولئك الذين يشتغلون بالعلم .

وهنا أيضا نجد مظهرا من مظاهر النزعة العقلية المشتركة :
• **corrationalisme**

والامر الذى يدعو الى العجب هو أن هذه الأفكار العامة ليست أفكارا عامة على الإطلاق ، وانما تستخلص دائما من الاحتكاك بوقائع علمية محددة ، وقد أتى عرض باشلار لأفكاره هذه ، فى مبدأ الأمر ، فى سياق بحثه للعمليات التى يقوم بها الفيزيائى وهو يضع نظرية الحرارة ، وعندما عرض هذه الأفكار ، اهتمدى اليها ثم أخذ يعمم بحثه فدرس تجربة المكان فى الفيزياء المعاصرة ، وفى أحد مؤلفاته التالية عكف على موضوع الحدوس الذرية *intuitions atomistiques* بيد أن نقطة البداية فى تأملاته كانت دائما مشكلة محددة .

ولكن ما الذى يتم التعبير عنه فى التخيل الشعارى بالذات ، الذى يسميه باشلار تخيل المادة ؟ وما المادة ، مأخوذة الآن لا من وجهة النظر العلمية التحليلية ، ولكن من وجهة النظر الذى يمكن أن نسميها أصلية وتركيبية ؟ انها العناصر : الماء والنار والهواء والتراب .

فالخيال الشعارى للمادة انما يتصل بالطابع الاولى لهذه العناصر الاولية ان جاز هذا التعبير - مدركا ما فيها من خفة ، وسيولة ، والتهاب على التوالى ، ومدركا آخر الأمر تلك الأحلام الأرضية الثقيلة . وعندئذ يكون لزاما على ناقد الشعر ان يكشف عن ذلك الخيال الرباعى للمادة عند كل شاعر . ويتبغى فضلا عن ذلك اكمال هذه المحاولة الأولى بتوجيه الانتباه الى المكان كما يراه الشاعر .

فهل يمكن أن تقوم اتصالات بين رؤية النهار ورؤية الليل ؟ يبدو أن ذلك ممكن بالفعل ، وفى الكتب التى أعقبت ذلك الكتاب

الذى يعد من أروع المؤلفات في ميدان الملاحظة المنهجية ، وهو :
 « الروح العلمية الجديدة » أى في « النزعة العقلية التطبيقية »
 وفي « المادية العقلية » ، وفي « النشاط العقلى للفرد الممارسة »
 يشبع بشلار حسنه الحاجة الى الوحدة فى فقرات عديدة . فهو
 يستعيز عن فكرة « الكل » tous ، تلك الفكرة التى تكون واضحة
 تمام الوضوح حين تقوم بتلخيص الاحصاء الذى نكون قد فرغنا
 منه لموضوعات مجموعة ما ، بفكرة غامضة مختلطة ، هى فكرة
 « الكل غير المحدد » tout indéfini . ويقولنا ذلك نرضى العقل
 وخيال المادة فى وقت معا . والواقع أن بشلار ، فى كل الاتجاهين
 اللذين سار فيهما ، يدرك دائما شيئا يتجاوز ما هو معطى للانسان
 العادى ، فهو يزيد أن يحتفظ فى آن واحد - بما هو قيم ذو
 النشاطين المتكاملين ، وأن يظل - فى آن واحد - محتفظا
 بانسانيته المزدوجة التى جمع بعمق بين طرفيها : أعنى بين انسان
 النهار وانسان الليل .

وعلى أساس هذا الاتحاد نستطيع أن نفهم كتابيه : « حدس
 اللحظة » و « فلسفة لا » فاللحظة التى هى تركيب structure
 عاطفى للمتناقضات هى احدى نقاط الالتقاء بين النشاطين .
 والسلب الجوهرى هو الذى يتيح لنا ربطهما الواحد بالآخر
 بالجمع بين مصر المعرفة ومصر الخيال ، أعنى المصير المزدوج
 للانسان . ولكن ، لكى يتم ذلك لابد من ضرب من المحاكاة
 mimétisme ونوع من الغريزة ، أو على الأصح من الحدس ،
 ومن التقليد الذى يسمح لنا بأن نجتمع فى أنفسنا بين أدق ما يوجد
 فى اختراعات العالم ، وأعمق ما يوجد فى خيال الشاعر سواء
 كان ثقيلاً أم هوائياً خفيفاً .

وقد كان كتاب ريموند روييه Raymond Ruyer الأول
 كتابا ان لم يكن ذا نزعة مادية ، فهو على الأقل ذو نزعة عقلية

intellectualisme متطرفة ترمى الى ربط الواقع بالتركيب على نحو عميق . ففي أعماق الواقع تخطيطات متحركة schèmes dominateurs يتعين علينا أن نستخلصها ، وهو يتصور الروح على أنها في جوهرها ما ينبغي أن يستخلص هذه الموضوعات الأساسية ، ولقد ظلت رؤية العالم عند ر . رويية تتسع باستمرار ، وبدأ له الواقع متجاوزا للتخطيطات التي رسمها له في البداية تجاوزا كبيرا . وطراً من التحول على ذلك الذي كان صاحب نزعة آلية وشكلية ما جعله يسمى أحد كتبه الرئيسية « النزعة الفائية الجديدة » Néo-finalisme وهو يبين لنا في هذا الكتاب أننا لا نستطيع أن نتصور بطريقة آلية عمل الطبيعة الذي هو تطور النوع ، ولا ذلك العمل الآخر الذي هو تطور الفرد . وفي مثل هذه الفلسفة تسترد فكرة الغريزة مكانها . وفي الوقت الذي اتخذت فيه تلك النظريات المسماة بنظريات التحليل المعرفي مثل هذه الأهمية ، نراه يبين لنا مالا يمكن رده الى هذا التحليل ، سواء في الغريزة ، وفي العقل . فهناك مجموعات كلية عضوية totalités organiques ، لا نصل أبدا الى أية فكرة عنها بواسطة التحليل الذهني البحت . والواقع أننا نستطيع أن نقارن مجهوده الى حد ما بمجهود باشلار . ولكننا نستطيع أن نقول ان باشلار قد نسى ، منذ لحظة معينة ، الى تحقيق هذين المطمحين ، وأعنى بهما ادراك ماهية النشاط العامي ، وادراك ماهية النشاط الشعري ، في نفس الآن . أما روييه فقد استبدل - شيئا فشيئا - بالرؤية البنائية التركيبية للعالم - تلك الرؤية التي يكاد مظهرها أن يكون ماديا ، حتى وان كانت في جوهرها صورية - استبدل بهذه الرؤية رؤية أخرى للعالم تقترب أحيانا من رؤية برجسون ، وهي رؤية ليست شامرية بكل تأكيد ، ولكنها ميتافيزيقية بالمعنى الخاص لهذه الكلمة ، اذ جعلنا نتجاوز كل فيزياء وكل

فسيولوجيا • وفي هذا عمل يمكن أن نقارنه - الى حد ما - بعمل
دريش Driesch .

ويسيطر الآن فيلسوفان عظيمان من فلاسفة الماضي هما
ديكارت وهيغل على عدد من المناقشات الفلسفية التي تدور في
الوقت الحاضر . ففي فرنسا قام اتجاه يمكن أن نسميه احياء
للهيغيلية • ولقد كان كتاب « فينومينولوجيا الروح »
Phénoménologie de l'Esprit هو الذي استرعى الانتباه بوجه
خاص ، وان كان أ • كواريه A. Koyré قد خصص مقالا لفكرة
الزمان عند هيغل ، بصورة أعم • ويبين كواريه في هذا المقال أن
المستقبل - في التصور الهيغلي للزمان - هو اللحظة الحاسمة ،
وهو الذي يتمتع - ان صح هذا التعبير - بمكان الصدارة .
وفي عام ١٩٤٧ ظهر الكتاب العظيم الذي ألفه الكسندر كوجيف:
Alexandre Kojève تحت عنوان : « مدخل الى قراءة هيغل »
وهو ملخص لمجموعة المحاضرات الدراسية التي ألقاها في « مدرسة
الدراسات العليا » . ويتخذ تأثير هيغل بالطريقة التي يعرضه
بها كوجيف بتأثير هيدجر . وعلى حين كان الباحثون يؤكدون
بصفة عامة ، تحت تأثير اكتشاف كتابات هيغل اللاهوتية الاولى
- أهمية الطابع الديني للهيغلية فان ، كوجيف يعرض علينا
هيغل الذي يحيا في المحايثة l'immanence الذي هو ملحد في
نهاية الأمر . وانه لمن العسير ، قطعا ، أن يختار المرء بين هيغل صاحب
نزعة وحدة الوجود ، أو النزعة المؤلمة من جهة ، وبين هيغل
الملحد من جهة أخرى . وهذا راجع الى طبيعة الحل الهيغلي
نفسه ، ذلك أن « الروح » هي التطور عند هيغل . وهذه الروح
لا يمكن أن تكون - في نظر كوجيف - إلا روح الإنسان ، بل هي
في أعماقها - وفي نهاية المطاف - روح هيغل الانسان . وكما يختم
نابوليون - التاريخ الانساني ويفلقه في نظر هيغل ، فكذلك يختم
هيغل تاريخ الفلسفة ويفلقه . ولكن قد نجيب على ذلك بأنه اذا

صح هذا ، الا يكون راجعا الى أن الروح المطلقة قد تجسدت في هيجل بحيث أن هيجل يختم تاريخ الفلسفة في الظاهر فحسب ؟ ان ما يختم تاريخ الفلسفة هي الروح المطلقة التي لا يعد هيجل الا متحدنا باسمها . ويمكن أن تمضي المناقشة على هذا النحو : فهي ترجع الى طابع الاجابة الهيجلية نفسه .

بيد أن هذا ليس هو كل ما يمكن أن نستيقه في هذا الموجز السريع جداً من محاولة كوجيف العظيمة ، فكوجيف ينكر انكارا مطلقا امكان تطبيق الديالكتيك على الطبيعة ، وسيكون هذا الانكار سمة من سمات الوجودية الفرنسية ، فلكل صفة مشتركة بين كوجيف وسارتر ، بل انه ليس من المحال افتراض وجود تأثير لكوجيف على سارتر .

أما الشرح الذي قدمه جان هيبوليت Jean Hyppolite لكتاب « فينومينولوجيا الروح » والذي يصاحب ترجمته الممتازة لهذا الكتاب ، فلا يأتي باجابة حاسمة على المشكلة التي أثارها المناقشة بين كوجيف وخصومه . فمن المؤكد أن هناك ميلا عند جان هيبوليت لتأكيد نزعة هيجل الانسانية ، أعنى لتأييد حل محايث immanente للديالكتيك ، ومع ذلك فإن هيبوليت يرى أن عدم اتخاذ موقف حول هذه النقطة وترك السؤال مفتوحا ، أقرب الى فكر هيجل . وبدلا من الاجابة على هذا السؤال نراه يتمسك بالعمليات الجوهرية في الفكر الهيجلي وأعنى بها التوسط ia médiation والسلب الأساسيين للتصور الهيجلي للوجود .

وأنا لتعلم مدى تباين الآراء حول فكر هيجل في فرنسا ، بين أولئك الذين يبحثون عن أصل هذا الفكر في الظروف الاجتماعية والتاريخية ، وأولئك الذين يلتزمون هذا الاصل في نظروف الدينيه . وكذلك ينبغي ان نحسب حسابا نشعر ،

ولذلك الاتحاد الحميم بين شلنج وهيغل وبين هيلدرلن Hölderlin ولكن ليس موضوع الأصل الأول لتفكيره هو وحده سبب هذا التباين في الآراء . فمن الممكن أن يحدث هذا التباين أيضا حول موضوع نهاية هذا التفكير . فما هو ذلك التحقق للفكرة l'Idée الذي هو نهاية الفلسفة الهيجلية ؟ ربما كانت اسهل اجابة هي أن نقول انها « الروح الكلية Geist على حند تعريف هيغل لها . ولكن ربما أصر المرء على معرفة الطريقة التي ندرك بها هذه الروح الكلية : هل هيغل الانسان هو الذي كونها وفقا لروح نابوليون ، كما تصورها هيغل ؟ هل هي « الكتاب » أعني المجموع الذي يكونه كتاب « فينومينولوجيا الروح » وكتاب « المنطق » ؛ هاتان هما الاجابتان اللتان يميل كوجيف الى تقديمها . وفي هذه الحالة يكون هيغل ، بروحه وكتابه ، هو الذي سيختم التاريخ ، ولكننا نرى مافي مثل هذه التاكيدات من عيوب ، ومن ثم فاننا نرجع الى تلك الفكرة القائلة بأن مايؤلف نهاية التاريخ هو هذه الروح الكلية التي ينبغي تحديدها ، والتي تظل بالضرورة غير محددة ، بحيث نجد انفسنا ازاء ضرب من الاحراج l'aporie حين يتعلق الأمر بفكر هيغل عن نهاية التاريخ ، كما نجد انفسنا ازاء الاحراج نفسه حين يتعلق الأمر بفكر أرسطو عن الوجود .

وحيث نتأمل فكر ماركس ، نجد انفسنا ازاء مصاعب مماثلة . فهذا الفكر يسود قطاعات متعددة من الفكر المعاصر . وأن يكن ذلك بصورة متباينة الى حد ما . فهنا تثار من جديد مشسكلة نهاية التاريخ . وهل نستطيع أن نتصور هذه النهاية للتاريخ ؟ لنجد كرس كثير من اللاهوتيين كتبوا شائقة لدراسة ماركس ، ونكرتهم طبعاً هي أن اجابة ماركس ليست مرضية على الاطلاق . ولكنهم أبدوا أحيانا في أبحاثهم نزاهة عظيمة .

وهنا ينبغي أن نضع في اعتبارنا ، من ناحية أخرى ، أن كثيرا من الذين اجتدبتهم الماركسية قد ابتعدوا عن صورتها الأرتوذكسية (الملتزمة بالأصل) . وذلك بالرجوع الى كتابات ماركس الأولى ، وهذا يصدق على مجموعة من الكتاب الذين لا يؤلفون مدرسة بالمعنى الصحيح ، ونستطيع أن نذكر منهم ك . أكسلوس K. Axelos وشاتليه Chatelet وهو أكثر تطرفا في معارضاته بمعنى ما - وفوجيرولاس Fougeyrollas ومن قبلهم لوسيان جولدمان Lucien Goldman وفضلا عن ذلك فان هذه الأفكار تعود على هذا النحو الى الالتقاء بتلك الأفكار الأخرى التي وردت لدى الوجوديين سارتر وميرلوبونتي من جهة ، والتي وردت في كتابات ج جرفتش G. Gurvitch من جهة أخرى .

فلنذكر الجهد الذي بذله لوسيان جولدمان لاستخلاص نماذج مختلفة للنظر الى العالم ، وعلى الأخص النظرة المأساوية التي يراها متمثلة في القرن السابع عشر عند بسكال وراسين من جهة ، وفي القرن العشرين في نظرية المأساوى *théorie du tragique* كما يعرفها لوكاتش Lukacs من جهة أخرى .

وبطبيعة الحال فان المكانة التي يوليها لفكرة « الرهان » عند بسكال ، وكذلك المقارنة التي يعقدها بين الرهان وبين موقف الماركسية هما أمران قابلان للنقاش ، ومع ذلك فان هذا المجهود جدير بالتنويه على أقل تقدير .

ولقد المعنا من قبل الى أن تأثير هيجل كان له دوره في تكوين الوجودية الفرنسية . ومن الحقائق الواقعة أن سارتر ظل يؤكد طويلا أن فكره يرتبط بهيجل أكثر من ارتباطه بكيركجورد ، وهذا بلا شك هو الذي كان ميرلوبونتي يؤكد دائما . غير أن فكرتي

السلب والوجود قد طرأ عليهما تحول عميق حين انتقلنا من هيجل الى سارتر، كما أن سارتر، ينكر الافتراض الاساسى فى الهيكلية، وهو افتراض الروح المطلقة التى يتم فيها التوفيق بين الوجود فى ذاته والوجود لذاته . ومع ذلك فهناك تأكيدات هيكلية فى جوهرها مثل هوية الداخل والخارج . أما كيف يمكن أن يظل تأكيد هذه الهوية قائما ، فى نفس الوقت ، مع التأكيد الكيركجوردى للسلب ، فتلك مشكلة قائمة ، وستظل قائمة فى المستقبل . ومهما يكن من أمر فإن التأكيد الأول (هوية الباطن والخارج) هو الذى يمثل مركز الصدارة عند ميرلو - بونتى .

ولم يكن لتعليل كوجيف تأثير فى الوجودية فحسب ، بل كان له تأثير أيضا فيها يمكن أن نسميه بالبناء الفلسفى التحتي *substructure philosophique* لأفكار ريمون كينو Raymond Queneau وجورج باتاي Georges Bataille ومن المؤكد أن فكر باتاي لا يمكن أن يرد الى ضرب من النتيجة المترتبة ، على فكر هيجل، غير أنه وجد فى هيجل ، كما وجد فى نيتشه فى الوقت نفسه - ما يفتنى به قلقة .

وإذا شئنا أن نربط فكر باتاي بالفصل الذى كتبه هيجل عن « شقاء الضمير » فأننا نستطيع أن نربط فكر الأب فيسار Fessard بالفصل الذى كتبه هيجل عن « السيد والعبد » وهنا أيضا تظهر لنا أهمية تأثير كوجيف ، وكذلك يتبدى تأثير هيجل أيضا ، على نحو مباشر . فالتاريخ الانسانى يقدم لنا مجموعة من الأوضاع ونقائض الأوضاع . ونستطيع أن نقول الى حد ما - ان المسيحية تؤلف منها مركبا كما هى الحال عند بسكال . والمجموعة الأولى من الوضع ونقيضه التى يوضحها الأب فيسار مبتدئا من القديس بولس ، تتألف من اليهودى والمسيحى . أما المجموعة الثانية التى يضاف فيها هيجل الى القديس بولس فهى مؤلفة من

السيد والعبد • والمجموعة الثالثة التي تتخذ أهميتها على الأخص في كتابه الأخير « الواقع التاريخي » *L'Actualité Historique* فتتألف من الرجل والمرأة • وفي كل مرة يرى فيسار أن المسيحية هي التي تقدم حلا للمشكلة التي يثيرها الوضع ونقيضه أعني أنها هي التي تقدم المركب *la synthèse* •

ونستطيع أن نقول ان ثمة حركة دياكتيكية تجعلنا ننتقل من تفكير كوجيف الالحادى الى الفكر الدينى عند الأب فيسار • وتربط المحاولة العظيمة التي اقدم عليها اريك فايل Eric Weil بتأثير هيغل الى حد كبير • فهو يعرض علينا تاريخ الفكر بأسره ، متوسعا في النظرة الهيجيلية الى الأمور ، وأخذا في اعتباره أن تاريخ الفكر هذا لم يتوقف عند هيغل • ولهذا كان لا بد له من أن يخلق مقولات ليبين كيف أن نظرية للفعل كنظرية ماركس ، ونظرية للتناهي والوجود كنظرية هيدجر ، قد أطالنا هذا التاريخ بأن أتاحتنا نظرة اليه تختلف في ظاهرها كل الاختلاف عن نظرة هيغل • والواقع أن ما تتسم به هذه المحاولة من عمق وغزارة في المعلومات تجعل من كتاب اريك فايل « منطق الفلسفة » : *La Logique de la Philosophie* واحدا من أهم الكتب في الفكر الفرنسى المعاصر •

قلنا ان فيلسوفا آخر يسيطر على تطور الفكر المعاصر ، وهذا الفيلسوف هو ديكارت فلقد أنشأ فردينان آلكييه Ferdinand Alquié فلسفته التي يمكن أن نسميها انطولوجيا ، أو فلسفة عن الوجود ابتداء من تأمله لديكارت ، ومن كتب آلكييه كتاب عنوانه « حنين الوجود » *La Nostalgie de l'être* • وهذا الحنين جوهرى - فى نظره - بالنسبة الى الميتافيزيقا ، والميتافيزيقا تتألف أولا عن طريق تأكيد وجود مجال لا تستطيع العلوم أن تصدى له • فورا كثره الاتجاهات العلمية ، هناك شى فريد

لا يمكن التعرض له الا بعد رفض الأجوبة الجزئية والوضعية
جميعا .

وكما استطعنا ان نبين وجود نشاط مزدوج عند باشلار ،
فكذلك نستطيع أن نبين وجود نشاط مزدوج في مؤلفات فردينان
آلكيه ، فقد أدى به تقاربه مع السرياليين الى تخصيص كتاب
للمذهب السريالي . أما الطريقة التي يجمع بها بين احترامه
لديكارت وارتباطه بآندريه بريتون، أعنى توضيحه لألوية العقل،
وافساحه المكان لكل ما هو لا عقلي في الانسان . . فهذه مشكلة
من العسير حلها ، ولكن يمكن أن نحلها اذا فكرنا في أن هذا اللاعقلي
نفسه ليس في نظره الا علاقة على شيء يتجاوز العقل العادي ، وهذا
الشيء هو الوجود وعلى هذا النحو نستطيع أن نبلغ ما نسميه
نقطة تطابق un point de coïncidence في فكر فردينان
آلكيه .

وما دنا بصدد الحديث عن ديكارت ، فمن المناسب أن ننوه
بالعمل العظيم الذي قام به موريس جيرو Maurice Gueroult
والصفة المميزة لهذا العمل في مبدأ الأمر هي الأهمية التي يعزوها
في تاريخ الفلسفة الى تركيبات المذاهب structures des système
فسواء آكان فكر موريس جيرو ينطبق على ديكارت أم على ملبرانش
أو على ليبنتس ، فانه يرى أنه لا وجود لحقيقة بالنسبة الى مؤرخ
الفلسفة خارج تركيباتها . غير أن هذه الحقيقة تتبدى على أنحاء
مختلفة وفقا للفلاسفة . ولا شك أن ديكارت مثل ممتاز يمكن أن
يبين عن طريقه كيفية استخدام هذا المنهج ، بيد أنه لن يكون
منهجا بحق ، ولن يكون المنهج الصحيح ، ان لم ينطبق أيضا على
فيلسوف مثل ملبرانش يعد الكشف عن هذا المنهج عنده أصعب
كثيرا . ومن الممكن في أحوال كثيرة أن نصف التفسير الذي قدمه
آلكيه لديكارت بأنه وجودي . ولقد سبق، أن أكدنا أهمية الجانب

الأنطولوجى من هذا التأويل، ومع ذلك يظل من الصحيح أن ما كان يتحدث عنه ألكييه هو ديكارت الانسان . أما موريس جيرو فيبدو أنه لا يوافق على إبراز الأنطولوجيا كما فعل ألكييه ، ولا على إبراز العناصر الوجودية . واذن فما يأتى فى المقام الأول عنده هو الطريقة التى يكون بها المذهب مذهباً ، أعنى تركيبه (أو بناءه) . وابتداء من هنا يرى أن البرهان الأنطولوجى ليست له تلك الأهمية التى أضفاها عليه معظم شراح ديكارت ، ويكفى أن نقرأ ديكارت بالترتيب الذى يضعه هو نفسه لأفكاره لسكى نرى. أن ذلك البرهان (الأنطولوجى) ليس هو البرهان الأساسى ، بل انه يفترض البراهين الأخرى ، وأن الحجج التى نثبت بها أن الله موجود بذاته ليست حجة لها وجود بذاتها .

ما من فلسفة مليئة بالمواهب الشبابية فى اللحظة الراهنة كالفلسفة الفرنسية اليوم . ويكفى أن نتأمل مرونة جانكلفتش الساخرة ، واللاهية المهومة، والقوة الباترة التى يتمتع بها ريمون هارون Raymond Aron ، والحكمة التى اكتسبها ألكييه نظير ما خاضه من معارك ، والتركيبات القوية التى أوردتها روييه فى كتابه الأخاذ المثير للدهشة « مبادئ البيولوجيا النفسية » *Eléments de psycho-biologie* يكفى أن نتأمل هذه الأعمال جميعاً لنندرك أنها مباشرة بخير كبير . فللفلسفة الفرنسية دور توديه ، فيما بين الأعماق الحقيقية التى يصل إليها هيدجر ، وإن تكن تلك أعماقا سفسطائية أحياناً ، وبين الفلسفات الانجلو سكسونية التى هى قوية بطبيعتها ، وإن تكن الآن متورطة ومثقلة بشرئرات الوضعيين (شرئرات ضد الشرئرة) وبنزعة طبيعية تهدد بالقضاء على الحس الميتافيزيقى الذى كان يتمتع به على مستوى عال . فلانسفة من أمثال رويس وجيمس وبيرس ، وديوى فى معظم مؤلفاته ، غير أن الفلسفة الفرنسية لا تستطيع أداء هذا الدور الا

إذا ظلت مخصصة لنفسها ، ولتراث هو تراث مين دي بيوان وبرجسون ، مثلما هو تراث ديكارت . وهنا أيضا يسمل الزمان عمله - فمن وراء اعتراف سارتر بهوسرل نلمح قناع ديكارت من بعيد ، كما أن آخرين غيره يواصلون فكر بسكال على أنحاء مختلفة: فبعضهم يطور جانب « اللاعقل irraison » والبعض الآخر يطور جانب الايمان .

وليس من شك أن تفككا سيحدث بين العناصر المثالية والعناصر الواقعية الموجودة في فلسفة هيدجر ، بل في فلسفة هوسرل ، وفي امتداداتها عند سارتر وميرلو - بونتي . ومع ذلك تظل هناك أفكار تصلح تقاط بداية قيمة ، هي أفكار سارتر عن الوعى بوصفه أمرا واقما *facticité* ، ومن حيث أنه متجه نحو العالم الخارجى ، وتحليله لفكرتى الممكن والقيمة ، وكذلك تحليلات ميرلو - بونتي المتعلقة بجسم الانسان الخاص وتحليلاته للشئ ، وهي التحليلات التي تتحد فيها الفينومينولوجيا بنظرية الشكل (الجشتالت) . وإذا كنا نستطيع منذ الآن أن نتكهن بتفكك العناصر الواقعية والعناصر المثالية في هذه الفلسفات ، الا نستطيع أن نتكهن أيضا بأنه سيأتى اليوم الذى يمكن فيه لهذه العناصر أن تتحد من جديد فى اندماج أشد جرأة وانسجاما ، بحيث يتسنى لنا حينئذ أن نتجاوز بصفة نهائية مستوى المثالية ، ومستوى الواقعية العادية على السواء ؟

وفي هذه اللحظة التي تنبثق فيها - فى العالم أجمع - فلسفات جديدة لتأخذ حظها من الانتشار ، والتي تعود فيها إنجلترا من جديد الى تراثيها العظمين : التجريبي والمثالي ، ممتزجين امتزاجا وثيقا ، وتسترد فيها أمريكا ، التي كانت الى عهد قريب متورطة فى ذبول البرجماتية ، والوضعية المنطقية - روحها الحقبة التي كانت هى أصل البرجماتية نفسها ، ولكن على نحو جديد وحين

تضفي روسيا طابعا ديالكتيكيا على «المادية الديالكتيكية» وتتخلص من مفهومات أصبحت لا تكاد تقل مسكونية وجمودا عن مفهومات النزعة الروحية القديمة ، وفي اللحظة التي يستطيع فيها بعض الفلاسفة الألمان - بعد أن يتخلصوا من الوحوش الضارية ، أن يدعوا ملائكة التأمل تحلم في أنفسهم (وإن لم يكن هذا سوى أمل ضعيف ، أمل مقرون بالقلق) - وإذا كنا لا نذكر بلادا أخرى ، فليس معنى ذلك أننا لا نفكر فيها (ألم يستطع بلد من أصغر البلاد أن يعطى للعالم كيركجورد ، ذلك الفيلسوف الذي كان تأثيره مرشدا وموجها لعدد كبير من الأذهان ؟) - في هذه اللحظة يجعل بنا أن نعمن النظر فيما يمكن أن تسهم به فرنسا في تكوين أنماط جديدة من التفكير .

محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
٣	تصدير المؤلف
٥	القرن السابع عشر
٤٣	القرن الثامن عشر
٧١	القرن التاسع عشر والقرن العشرون
١٥٩	الفلسفة الفرنسية المعاصرة

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر
بالمتاهس
« فرع الساحل »

